

RENOVACIÓN

Revista Cristiana Digital

Nº 22 – Junio de 2015

"YA ESTÁN BLANCOS PARA LA SIEGA..."

RENOVACIÓN

Nº 22 – Junio - Año



Responsable de la edición: Emilio Lospitao
Web de la revista: http://revistarenovacion.es
Correspondencia: editor@revistarenovacion.es

COLABORAN EN ESTA EDICIÓN:

Jorge Alberto Montejo
Ruth Carlino
Andrés Ortiz Osés
José Manuel Glez. Campa
Antonio Cruz
Jorge David Z. Arduin
Ignacio Simal Camps
Charo Rodríguez
Adrián González
Manuel de León
Juan A. Monroy
Ana Medina
Eliseo Vila
Isabel Pavón
Plutarco Bonilla
Charo Rodríguez

El editor no se identifica necesariamente con todo lo que los colaboradores exponen en esta edición.

ORACIÓN IRREVERENTE (II)

"La fe nos dice que debemos suplicar a Dios, sí; pero la fe bien entendida nos enseña que Dios no va a hacer absolutamente nada sin nosotros en las áreas sociales, políticas y económicas. Dios viste al desnudo, acompaña al enfermo y da de comer al hambriento a través de hombres y de mujeres anónimos dispuestos a hacer una realidad sus oraciones. No hay otro Dios fuera de este en cuyas manos podamos poner la solución de los problemas que nos atañen, sean de la índole que sean. Nuestra oración, pues, debe ir dirigida a que Él nos sensibilice ante las injusticias, que son las causas de los males sociales, para que actuemos en consecuencia".

Con el párrafo de arriba, y poco más, concluía el editorial de enero pasado, con el título "Oración irreverente".

Con un poco de sentido crítico (¡la "razón", cualidad que nos distingue a los seres humanos del resto del reino animal), podemos observar que en las grandes catástrofes los damnificados pertenecen a todas las ideologías, tanto políticas como religiosas; a todas las clases sociales (pero más a los desheredados de la tierra); a las personas de todas las edades; a creyentes y a ateos, etc. Los tsunamis, los huracanes, las inundaciones… no hacen distinción de personas. Lo mismo ocurre con las epidemias, las enfermedades, el desempleo, y otra serie de elementos adversos que causan sufrimiento a la Humanidad (otra cosa es cómo hace frente a estas realidades cada grupo étnico o religioso según su cosmovisión).

Con un poco de conocimiento (¡el que nos ofrece las ciencias y la filosofía!), hoy sabemos que la idea de "dos mundos" (el "terrenal" y el "celestial" –donde-está-Dios– y del cual se supone que dependemos) está siendo revisado por la teología desde hace varios siglos, pero sobre todo por los teólogos modernos. Una revisión, no desde la indiferencia o la incredulidad, sino desde la fe y el compromiso. De esta revisión se van sacando algunas conclusiones coherentes con lo que sabemos: que las catástrofes naturales, cualesquiera que sean, las enfermedades, etc. no vienen dictadas por el Cielo ni quien-lo-habita. Todo este devenir (el Mal) es la consecuencia de un mundo autónomo que se rige por leyes naturales (¡porque así parece haber sido diseñado!).

Con un poco de sentido común (¡la lógica!), por lo tanto, deberíamos también entender que la organización y la administración social (¡la política!) depende única y exclusivamente de nosotros, de las personas que formamos parte de la sociedad (¡el desempleo no va a bajar porque "recemos" a la Virgen… y tampoco a Dios!). Porque en esta parcela, ni el Cielo, ni quien-lo-habita, va a hacer absolutamente nada para organizarlo y administrarlo.

Por supuesto, el lector y la lectora que se sienta perplejo/a ante lo expresado más arriba, podrá echar mano de textos bíblicos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento para argumentar en favor de esa intervención del más-allá sobre el más-acá; es decir, la ayuda procedente del mundo de "arriba" sobre el mundo de "abajo". Sin duda encontrará muchos textos, pero, ¿no deberíamos tener en cuenta desde qué cosmovisión escribían los hagiógrafos?

No obstante, los profetas del antiguo Israel pedían sistemáticamente la "conversión a Dios", especialmente de los líderes religiosos y políticos (¡los guías!), porque los males que sufría el pueblo no los iba a solucionar Dios, sino ellos mismos mediante el cambio de conducta social, política y religiosa.

Por todo ello, teniendo en cuenta la situación social, laboral y económica de España, amén de la corrupción y el sistema socio-económico que echa a la calle a miles de familias desempleadas con menores a su cargo; teniendo en cuenta que este sistema excluye a miles de personas que necesitan de una sanidad pública y que sufrirán por ello mayores males posteriores; teniendo en cuenta la tendencia hacia un clasismo en el mundo estudiantil y, por lo tanto, profesional; teniendo en cuenta tantas y tantas cosas parecidas, me parece poco profético no solo que nuestras entidades religiosas Evangélicas callen ante esta realidad, sino que ofrezcan como alternativa salir a la calle para "Orar por España"

R

Jorge Alberto Montejo*

ÁGORA LITERARIA Y ARTÍSTICA

GÜNTER GRASS Y LA CREATIVIDAD ARTÍSTICA

Acaba de fallecer **Günter Grass**, el gran escritor y artista alemán de origen polaco, a la edad de 87 años. Su muerte se produjo en Lübeck, Alemania, donde residía desde hacía años.

Günter Wilhelm Grass había nacido en pleno período de entreguerras en la Ciudad libre de Dánzig, en la actual Polonia. Nacido en un hogar separado por cuestiones religiosas (su padre había sido protestante y su madre católica), **Grass** se inclinó desde muy joven por el catolicismo, si bien su obra literaria y artística se desarrolló al margen de cuestiones religiosa, adquiriendo especial y capital relevancia a partir de la Segunda Guerra Mundial, la cual le pilló siendo aún un joven adolescente e inmaduro. Seguramente eso le llevó a protagonizar uno de los episodios más tristes de su vida al ingresar con tan solo 17 años en el cuerpo de élite de las Waffen-SS del ejército alemán, permaneciendo tal solo unos meses como auxiliar de artillería. Acontecimiento que le marcaría de por vida, especialmente a raíz de darse a conocer a la opinión pública cuando **Grass** era ya un consagrado escritor, escultor y pintor no solamente en Alemania sino también en casi toda Europa.

Grass cultivó no solo la literatura sino que también destacó en el mundo de la pintura y la escultura. Fue un excelente dibujante desde sus años mozos llegando incluso a editar libros con sus dibujos y bocetos y en el año 2006 llegó a exponer algunas de sus esculturas y dibujos más representativos en la prestigiosa Exposición de Arte de Görtliz. Hasta los últimos días de su vida **Grass** continuó escribiendo poesía y dibujando.

Pero, sería en el mundo de las Letras donde la popularidad del **Günter Grass** adquirió especial relevancia y de manera significativa tras la concesión del *Premio Nobel de Literatura* del año 1999 que concede la Academia sueca todos los años a los personajes más relevantes del mundo del saber y de la cultura. Ese mismo año de la concesión del *Nobel* recibe también el *Premio Príncipe de Asturias de las Letras*, en reconocimiento a su extraordinaria trayectoria como escritor. Fue asimismo académico de Bellas Artes en Düseldorf y de la Universidad de las Artes de Berlín.

Como personaje que fue también de gran influencia (y no solo en el mundo de la literatura y las artes en general) para el mundo de la política de su país, se decantó desde hacía muchos años atrás por una activa participación crítica hacia todo aquello que consideraba injusto. Así, por ejemplo, criticó con dureza la represión obrera en la Alemania de Este allá por los inicios de los años 50.

Precisamente recogería en un ensayo titulado *Los plebeyos ensayan la revolución*, la opresión de la clase obrera en una sección di-

*Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

vidida de la nación alemana. De siempre defendió los postulados de la socialdemocracia, ayudando y defendiendo principalmente al canciller **Willy Brandt** en distintas campañas electorales (y recogidas en *Diario de un* caracol) y a **Gerhard Schröder**, lo cual fue decisivo para un cambio de rumbo en la política alemana. Sería el año 1990 cuando publica el polémico y breve ensayo sobre los campos de concentración, titulado *Escribir después de Auschwitz,* lo cual le supuso muchas críticas posiblemente debido a su tormentoso y breve pasado nazi de la adolescencia. Pasado, por cierto, del que muchos personajes de renombre, como **Salman Rushdie** o **Mario Vargas Llosa**, entre otros muchos, le exculparon dada su juventud e inexperiencia, así como el hecho de no haberse enrolado de manera voluntaria en el partido nazi. El mismo **Grass**, al hablar de ese triste episodio de su juventud, reconoció el poder de seducción y atracción que para muchos jóvenes de su edad suponía el nacionalsocialismo alemán, lo cual siempre lamentó. Episodio que, ciertamente, guarda similitud con el vivido en esa misma época por **Joseph Ratzinger** (actual papa emérito **Benedicto XVI**).

En efecto, **Joseph Ratzinger** también fue enrolado de manera forzosa en el ejército alemán a la temprana edad de 17 años, al igual que **Grass**, y este cuenta la curiosas anécdota de que ambos, al parecer y según cree recordar **Grass**, coincidieron en el campo de prisioneros de Bad Aibling ya que en uno de sus últimos libros de carácter autobiográfico, publicado en el año 2006 y que lleva por título en español *Pelando la cebolla*, cuenta **Grass** que **Ratzinger** y él, supuestamente, habían huido juntos justo antes del final de la guerra. El caso es que esta anécdota, sea real o no, viene a suponer el destino contrapuesto de dos personalidades relevantes por caminos tan dispares. Mientras **Ratzinger** se inicia en la carrera eclesiástica llegando a alcanzar con el paso de los años la categoría de teólogo de élite dentro del mundo católico y acceder en última instancia al papado de la Iglesia católica, **Günter Grass** se consagra como gran artista y literato alcanzando también las más altas cotas de la Literatura en especial.

Si polémica fue su vida, especialmente en el marco de la política, con la que siempre tuvo un fiel y leal compromiso, en el ámbito de las Letras tampoco se quedó atrás. Casi todas sus obras, excelentes en su contenido y exposición, también fueron rodeadas por la aureola de la polémica y la controversia. Pero no todo fueron parabienes. Para muchos su figura y su trayectoria política fue incómoda, hasta el punto de granjearse algunas enemistades. Otros le tacharon de escritor muy complejo. Lo cierto es que **Grass** no dejó a nadie indiferente.

> “Grass tuvo el coraje y la valentía de reconocer el error de sus años mozos. Una huella que le marcó de por vida, pero que hizo crecer en él su talento para distintas manifestaciones artísticas, en especial la literatura”

Su primera gran novela *El tambor de hojalata* (por la que es quizá mundialmente mejor conocido) vino a revelar esos destellos de gran escritor de relatos que fue y que con el paso del tiempo se fueron agrandando hasta culminar como el gran expositor narrativo de su tiempo. *El tambor de hojalata*, publicada en 1959, es un relato soberbio, de carácter descriptivo, sobre su infancia y la Alemania de la época. Con la publicación de *Años de perro* en 1963 vino su consagración como gran narrador de relatos. Su tono al relatar el pasado más inmediato es ácido y expeditivo, siempre inconformista con una realidad que le disgustaba.

Grass tocó prácticamente todos los grandes géneros literarios, desde la novela y el relato, hasta el teatro, los poemas, el ensayo, el discurso y los relatos cortos. Nada parecía resistírsele. Y todo desde una capacidad de trabajo inmensa que le dejaba tiempo para el dibujo, la pintura y la escultura, sus otras grandes pasiones. En 1986 publica *La ratesa* y otros tres libros más sobre la historia de su querida Alemania, con los que alcanzó enorme popularidad en el país alemán. En 1996 publica su obra *Es cuento largo*, donde narra la caída del *Muro de Berlín*, levantando

fuertes polémicas. En 1999 (año de la concesión del *Nobel* y del *Príncipe de Asturias*) sale a la luz *Mi siglo* donde analiza, en tono pesimista, el siglo XX tan catastrófico. Sería en el año 2002 cuando se publica *A paso de cangrejo*, una visión retrospectiva de su vida, de sus experiencias vividas, un relato de ficción pero con contenido real. Esta espléndida obra es un recuerdo a todos aquellos que dejaron sus vidas durante la Segunda Guerra Mundial: las víctimas del holocausto.

“Toda la obra de Grass gira en torno a la vida, al sinsentido de la vida cuando esta no se sabe proyectarla o encaminarla debidamente. El dolor, el sufrimiento humano, es una constante en la vida y la obra del gran escritor alemán. Es por eso que se identifica tanto con Albert Camus...”

Sería a comienzos del año 2014 cuando **Grass** declaró su intención de no escribir más relatos novelados debido a su avanzada edad. No obstante, continuó dibujando y escribiendo poesía. Sería el 14 de abril de este mismo año de 2015 que con motivo de su fallecimiento el diario *El País* publicó la última entrevista realizada al gran escritor por el periodista **Juan Cruz**, llevada a cabo el 21 de marzo de este mismo año y todavía inédita. Leí la excelente entrevista que le realizó **Juan Cruz** y lo que más me ha llamado la atención en **Günter Grass** es su intimismo y su capacidad de análisis del mundo que le rodeaba. **Grass** se mostró tal y como era en realidad, como un hombre que pese a un lejano pasado que le marcó de por vida y le mortificaba, sin embargo, no escondía nada, al menos aparentemente, en la entrevista. No deja de sorprender como un pasado equivocado puede hacer tambalear la honorabilidad del personaje, como si no tuviera derecho a equivocarse. **Grass** tuvo el coraje y la valentía de reconocer el error de sus años mozos. Una huella que le marcó de por vida, pero que hizo crecer en él su talento para distintas manifestaciones artísticas, en especial la literatura.

Toda la obra de **Grass** gira en torno a la vida, al sinsentido de la vida cuando esta no se sabe proyectarla o encaminarla debidamente. El dolor, el sufrimiento humano, es una constante en la vida y la obra del gran escritor alemán. Es por eso que se identifica tanto con **Albert Camus,** el también gran escritor francés, a caballo entre el existencialismo y el surrealismo, y con su obra *El mito de Sísifo*, donde el protagonista, un personaje de la mitología griega, nos muestra en forma de metáfora la inutilidad del esfuerzo humano por cambiar su situación. Ese pesimismo de **Camus** ante la triste condición humana la hace suya **Grass** en toda su obra con una ingeniosidad y sutileza excepcionales. Seguramente su pasado atormentado le habría servido de válvula de escape ante la triste situación del hombre del siglo XX y hasta qué punto es capaz de cometer las mayores atrocidades que suponen las guerras. Su análisis de la condición humana queda bien reflejada en todas sus obras, tanto en prosa como en sus poemas.

Podemos decir que **Günter Grass** no fue tan solo un espectador de su tiempo, sino también un protagonista de excepción que ha sabido transmitir a través del arte en sus distintas manifestaciones la condición humana con todas sus bajezas y ruindades, con todos sus fanatismos, pero también teniendo capacidad para sublimarlas por medio del arte y la creatividad artística.

En la última entrevista a la que me refería antes, **Grass**, al igual que otros personajes contemporáneos, se mostraba pesimista en torno al futuro. En alusión a su obra *Mi siglo*, ya referida antes, el autor alemán muestra con su pesar la condición humana que ha llevado a que el pasado siglo XX fuera seguramente el más catastrófico de toda la historia de la humanidad. Sin embargo, **Grass** deja entrever (al menos así lo percibo yo) un mensaje para la esperanza pese a predecir una nueva y desastrosa conflagración a gran escala, manifestada en los últimos tiempos por el terrorismo en sus distintas facetas. Como pintor que fue también mostraba gran admi-

ración por **Goya**, el gran maestro de la pintura española e iniciador del Romanticismo pictórico, con cuyas escenas de grabados demostrando la demencia de un mundo sin sentido se identificaba, llegándole a impresionar en gran medida.

Con **Günter Grass** ha desaparecido una de las voces más incisivas y penetrantes del pasado siglo XX e inicios del siglo presente no ya solo en el mundo de la política sino también en ese complejo y paradigmático mundo del Arte donde él supo como nadie encarnar el prototipo de hombre angustiado y existencialista ante una realidad agónica como fue la vivida en el controvertido siglo que acabamos de dejar atrás como quien dice. Su último gran gesto antes de dejar este mundo (concretamente dos días antes de fallecer) fue el de encabezar un grupo de firmas de la organización *PEN internacional* (asociación que aglutina a intelectuales, políticos y escritores defensores de los Derechos Humanos) que fue presentada en el Parlamento europeo para defender las reivindicaciones de las personas refugiadas y huidas de sus países de origen por causas políticas y que buscan asilo ante la angustiosa situación en la que se encuentran. La asociación engloba, como decía, a destacados escritores de todo el mundo que aboga por las justas reivindicaciones del colectivo de personas que buscan asilo político en aquellos países europeos que solidarizados con su causa les den cobijo y apoyo. A tal efecto, **John Ralston-Saul**, presidente del *PEN*, dice de **Günter Grass** de ser "el primer escritor en mostrar su preocupación por la situación de los refugiados", gesto, indudablemente, que le honra no ya solo como escritor sino también, en especial, como persona.

Fue, efectivamente, el último acto con el que el gran artista y escritor puso firma y rúbrica a su paso por este complejo mundo. Y el destino quiso que ese mismo 13 de abril de 2015 falleciera también otro grande de las letras hispanoamericanas: el escritor uruguayo **Eduardo Galeano,** al cual me referiré en una próxima página de *Ágora literaria*.

BUSCANDO A DIOS

Ruth Carlino*

"Aquel mismo día iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús, que distaba sesenta estadios de Jerusalén, y conversaban entre sí sobre todo lo que había pasado. Y sucedió que, mientras ellos conversaban y discutían, el mismo Jesús se acerco y siguió con ellos; pero sus ojos estaban retenidos para que no le conocieran" (Lc 24, 13-16).

Habría que preguntarse cuántas veces en nuestra ansia de encontrar a Dios, acabamos buscando en el lugar equivocado. Quizá esto nos pase muchas veces por seguir la norma; buscamos donde, supuestamente, otros encontraron.

Desde mi experiencia personal he de decir que no lo encontré en ninguna Iglesia, ante ningún retablo o imagen, ni siquiera ante una cruz. Dios es del mundo y en el mundo hay que encontrarlo. En ningún caso, encerrado entre cuatro paredes. Y por estas cosas de que a Dios le gusta hacerse el encontradizo yo lo encontré donde realmente no le buscaba, donde ni siquiera me había parado a pensar que pudiera estar: en un centro de discapacitados psíquicos.

Le veo reflejado en la cara de esos chicos, cuando sonríen, cuando intentan explicarte su forma peculiar y simple de entender el mundo, cuando valoran cada gesto de cariño, cada caricia, cada sonrisa, en su inocencia; en sus esfuerzos de superación, en sus logros y hasta en sus lágrimas. Cada día aprendo cosas nuevas que ellos me enseñan, valores que en nuestra sociedad están en desuso, como la amistad, el respeto, la fidelidad, la sociabilidad, la tolerancia; y tantos otros que no tendría espacio suficiente para describirlos. Desde su sencillez y humildad me invitan a conversar con Dios, a jugar con Dios, a aprender de Dios, a entregarme a Dios y a sentirme mejor persona; renovada, con esperanzas, ilusiones, y con esa tremenda paz que sólo allí encuentro. Por todo esto solo puedo mirar al cielo y dar gracias por no haberme acomodado en la búsqueda, por no ser una "cristiana de serie o en serie", por ansiar más, porque ese ansia me ha llevado a una mayor plenitud.

* Diplomada en Educación Social y licenciada en Pedagogía.

Mitologías culturales y el Dios de la modernidad: una revisión

Lo sagrado se presenta en diversos arquetipos y personificaciones

Por Andrés Ortiz Osés

Filósofo
Teólogo*

TENDENCIAS21.NET

El mito es el cuento que cuenta lo que cuenta, es decir, lo que importa (lo valioso). Curiosamente, sin embargo, en nuestro medio intelectual se toma en serio la propia mitología cultural –la clásica grecolatina– pero no otros mitos o mitologías como la japonesa, la maya o la vasca. Tampoco se considera mitológica la propia creencia religiosa. A continuación presentamos las mitologías culturales que configuran nuestras religaciones simbólicas más significativas; las figuras o figuraciones de lo sagrado en sus diversos arquetipos y personificaciones. Exponemos, pues, los avatares fundamentales de Dios y de lo divino..

> *"Llamar a algo mito no supone que se le niegue un fondo de realidad, todo lo contrario. Nada es mito si no lleva dentro la médula de una experiencia humana real. Cuando esto falta no se llama "mito", se llama "tontería". Es una pena y una vergüenza que sea menester hacer estas observaciones y poner estas reservas, que deberían ser innecesarias para personas medianamente cultas, pero no sé qué hay en el aire intelectual de España hoy que parece que en él están suspendidas una ignorancia y una insipidez demente verdaderamente penosas, que obligan a tomar estas precauciones grotescas."*
>
> (J.Ortega Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, XI)

Abrimos con esas palabras de Ortega y Gasset nuestra incursión en la mitología cultural porque a nuestro entender siguen en plena vigencia en nuestras latitudes, en las que el mito significa o todo (nada menos que un mito) o nada (meramente un mito) pero nunca lo que es: todo y nada, lo sagrado procedente empero de una sacralización humana, lo divino en cuanto divinizado, el mito en suma en tanto mitificación. Pues en nuestra definición aforística, el mito es el cuento que cuenta lo que cuenta, es decir, lo que importa (lo valioso).

A continuación presentamos las mitologías culturales que configuran nuestras religaciones simbólicas más significativas. Se trata de ofrecer las figuras o figuraciones de lo sagrado en sus diversos arquetipos y personificaciones: exponemos pues los avatares fundamentales de Dios y lo divino [1].

[1] Para el horizonte hermenéutico-simbólico de este trabajo, H.G.Gadamer y otros, *Diccionario de Hermenéutica,* Universidad de Deusto, Bilbao 1998; para el trasfondo hermético-religioso de este trabajo, M.Eliade, *The encyclopedia of religion,* Macmillan, Nueva York 1987.

Presentación general

> *El hombre existe no directamente en la naturaleza, como los animales, sino en el contexto de un universo mitológico, un conjunto de tradiciones y creencias nacidas de sus vivencias a través de una herencia psicológica común*. (N. Frye, *Poderosas palabras).*

Resulta prácticamente equivalente concebir al hombre como un animal mitopoético, cultural o simbólico, ya que en todos los casos se pone de manifiesto el fundamental carácter proyectivo o concreador del hombre, el cual se define frente al animal por su capacidad metafórica o transformativa de lo real dado en visiones, articulaciones de sentido o concepciones del mundo. La clave simbólica de toda cultura está en el sistema de creencias subyacentes, que funge como ideario o ideología compartida en cuyo entramado se instalan las ideas, conceptos y reflexiones críticas.

Desde esta perspectiva el mundo del hombre ofrece una realidad no meramente dada o bruta (animalesca) sino una realidad cosmovisional o idealizada, una realidad transida de idealidad. Puede entonces

* Currículum completo en: http://paginaspersonales.deusto.es/aortiz2/curriculum.html

hablarse de la realidad (humana) como un género cuasi literario, ya que se encuentra interpretada simbólicamente por el hombre y, en consecuencia, mediada antropomórficamente; como afirma C. Castoriadis:

> *La cultura es el ámbito del imaginario en sentido estricto, el ámbito poiético, aquello que en una sociedad va más allá de lo meramente instrumental* [2].

A partir de aquí cabe entender la cultura como una mitología, la cual se define como una interpretación simbólica del mundo. Esta interpretación simbólica de lo real es concebida por Dumezil como una interpretación dramática que se corresponde con el ideario o ideología de una sociedad, mientras que Lévi-Strauss la entiende como una interpretación paradójica o transpositiva de esa sociedad.

Desde nuestra postura la interpretación que la mitología realiza sería una implicación simbólica de la realidad psicosocial, por cuanto funciona a modo de sutura de sus escisiones o contradicciones en un lenguaje dialéctico, coimplicativo o remediador. En efecto, toda mitología cultural trata de sanar o salvar la realidad de su sinsentido, dotándola de un sentido a través de una articulación simbólica, es decir, antropomórfica. Por ello toda mitología cultural tiene un cariz soteriológico o salvacionista, redentor o religioso por cuanto el simbolismo funciona como transustanciador de la realidad en idealidad [3].

Hablamos pues de mitologías culturales o, si se prefiere, de las mitologías que subyacen a las diferentes culturas, incluída la nuestra. Porque también eminentemente nuestra cultura presuntuosamente democrática ofrece una mitología basada en la divinización del dinero como verdad abstracta (capitalismo), atravesado por el sentido de libertad que conlleva nuestro liberalismo; su ritual más característico estaría representado hoy por el fútbol, síntesis del libre juego individual y del poder transindividual del dinero [4].

En lo que sigue vamos a plantear esquemáticamente las mitologías culturales más características de nuestro mundo enucleadas en torno a los arquetipos correspectivos del Origen, la Madre, el Padre, el Hijo, el Hermano y el Cómplice. Se trata pues de las grandes mitologías oriental, matriarcal, patriarcal, filial, fratriarcal y posmoderna que circunscriben nuestras culturas; en el Epílogo abordamos una reflexión sobre la interpretación de lo divino. Este es nuestro esquema a seguir a continuación:

0. Protomitología oriental: lo Indefinido.
1. El mito matriarcal: la Diosa Madre.
2. Mitología patriarcal: el Dios Padre.
3. Mitología filial: el Hijo-Héroe.
4. Mitohistoria fratriarcal: la Hermandad cristiana.
5. Mitología posmoderna: el Cómplice.

Conclusión general: la razón simbólica.
Epílogo: La interpretación de Dios.

0. Protomitología oriental: lo Indefinido

El nirvana es. (Visuddhi Magga, 16).

Presentamos el arcaico pensamiento oriental como el punto cero (no necesariamente cronológico sino lógico) de toda mitología o concepción simbólica del mundo, ya que se trata realmente del Origen (sin origen) de todo pensamiento en la nada o el vacío, lo indiferenciado o indefinido, en una palabra el cero (el cual no es propiamente un número en Occidente pero sí en Oriente, hasta el punto de que en la filosofía china es el número de origen o la cifra fundamental, mientras que para el pensar occidental ese número capital es el uno).

En este sentido el Budismo es la protomitología más radical, por cuanto declara como ser auténtico el no-ser o nirvana (anihilación): aquí se inscribe la no-acción (wu wei), el vacío (sunyata), la liberación (moksa), la indiferencia y el silencio (om). Ello conlleva una actitud existencial pasiva y en general quietista, aunque el zenbudismo japonés sea ya más activo [5].

La arcaicidad del budismo no encuentra obstáculo en que la figura del Buda pertenezca al siglo VI a.C., ya que en el Príncipe Sidharta confluyen anteriores tradiciones hinduístas y prehinduístas (preindoarias). Otro tanto debe decirse del Taoísmo recopilado por Laotsé (Laozi) en el Tao-te-king en el mismo siglo VI a.C. También en el Taoísmo chino el vacío se superpone a lo lleno como la nada al ser, de modo que el tao (dao) es un centro vacío o vaciado, deletéreo o virtual, por el que transitan los contrarios (el polo masculino o yang y el polo femenino o yin).

Este centro vacío del tao recuerda el centro vaciado en la mitología japonesa, ocupado por el dios-luna Tsukuyomi, cuya ocupación consiste precisamente en no hacer nada. Da la impresión al observador occidental de que las promomitologías orientales han descubierto el interior de lo real vaciado del exterior fenomenológico, pero ese interior no es el interior

[2] C.Castoriadis, 1999.
[3] Sobre el concepto filosófico de transustanciación, puede consultarse J.D.García Bacca, 2000; sobre el simbolismo como inmiscuido en todo fenómeno cultural, incluida la ciencia, ver J.Ortega y Gasset,1975.A partir de Ortega podemos decir que el simbolismo nos confiere el sentido de transrealidad, tan importante para el mundo del hombre como el sentido de realidad.
[4] Al respecto, G.Simmel,1977.

[5] Sobre el budismo, R.Panikkar, 1994; al respecto, E.Lizcano, 1993. Para todo el trasfondo, A. Cotterell, 1988.

humano o personal sino prehumano o prepersonal, o sea, el interior oscuro de la Naturaleza transpersonal: su nombre es el Innonbrable. Por eso en el hinduísmo de Sankara (s.VIII) el interior humano o atman se confunde con el interior inhumano o transpersonal: el Brahman impersonal o neutro (neutralizado y neutralizador) [6].

Ello posibilita conectar la cosmovisión oriental especialmente del tao chino con la cosmovisión melanesia del mana. Si el tao describe el interior vacío o vaciado de la naturaleza, cohabitada por las fuerzas opuestas del yin-yang, el mana describe la energía difusa de carácter místico que cual fuerza sobrenatural e impersonal recorre todas las cosas y personas a modo de numen o noúmeno sagrado. Podríamos decir que el mana es el relleno energético del tao, el vacío pleno o centro potencial/potenciante de signo numinoso[7]. El siguiente paso mitológico está en personificar este interior de la naturaleza en una figura ya explícitamente antropomorfa, cuya denominación de origen es la Diosa Madre.

1. El mito matriarcal: la Diosa Madre

Andrea Lur: Señora Tierra (Tradición vasca).

Si la cosmovisión típica oriental se sitúa ahistóricamente, el mito matriarcal típico se sitúa prehistóricamente: en aquel tiempo primero o primigenio que remite a la cueva o caverna paleolítica y al posterior laberinto neolítico. El mito matriarcal representa en efecto el origen originado, la personificación de la Naturaleza como Madre bajo la advocación de la Gran Diosa o Magna Mater, así pues la mitificación de la *physis* o *natura naturans* (naturaleza naturante) antropomórficamente como mujer.

Por eso algunos autores han destacado la cercanía lingüística entre mito y madre (mythos-mythe y meter-mutter), aunque esa cercanía entre el mito de origen y la madre originaria pasa por la conjunción real entre la madre (mater) y la materia o tierra (véase al respecto nuestro lema procedente del Baztán y recogido por R.Mª Azkue). La naturaleza vacía e impersonal de la protomitología oriental se rellena y personifica en/por la Diosa Madre, cuyo cuerpo es la tierra entera y cuyos miembros son cosas y personas.

Ello configura una cosmovisión holista o panteística de signo animista, porque la Diosa Madre funge cual Alma viviente del universo: Psyjé o Anima mundi. Por eso su morada específica es el interior de la tierra y sus grutas, cuevas, cavernas, oquedades y laberintos, vacíos así cohabitados. La pasividad propia de la actitud orientalizante se torna activa, revirtiendo el fatalismo del fatum (lo fatal o fatídico) en destinacionismo o destino. Un destino ya no sólo fatal, mortífero o negativo (regresivo) sino regresivo-progresivo, por cuanto la diosa madre simboliza la muerte y la vida, o sea, la metamorfosis y el proceso del devenir. Esto es claramente un paso de lo indefinido (la nada) a lo finito y diferenciado siquiera holísticamente. Del cero inicial/iniciático se yergue la Diosa Madre como el Uno/Todo, es decir, como la Una/Toda o totalidad de lo real en su ser omnipariente [8].

Hoy conocemos ya bien las figuraciones paleolíticas de las llamadas Venus de la fertilidad/fecundidad, así como las posteriores figuras femeninas neolíticas de la Magna Mater, gracias a las investigaciones de J.J.Bachofen, J.Campbell, M.Gimbutas, E.Neumann, B.Malinowski. Se trata de culturas orales, cuyo punto de partida es el pasado mítico del origen matricial/matriarcal del mundo.

Cabe concitar aquí la cultura cretense en el Egeo o bien la tradición Trobriand en Oceanía o también la mitología vasca entre nosotros. En todos estos panteones y similares la divinidad es una diosa madre personificadora de la naturaleza, junto a la cual comparece un hijo-esposo (paredro) sea en forma antropomórfica de joven dios sea en forma animalesca de toro o carnero sea como símbolo fálico de expresión vegetal o animal. En Creta la diosa está simbolizada e.g. por la paloma, mientras que el hijo amante lo está e.g. por el toro [9].

Lo característico de este hijo amante (paredro) de la Diosa Madre es que obtiene una significación antiheroica, ya que está al servicio fecundador de la Madre Natura, muriendo tras su acto de fertilización y renaciendo para volver a fecundarla. Dioniso es el dios paredro más famoso en su función de hijo-amante de la Diosa Madre (Demeter), tal y como aparece en la religiosidad cretense interpretada por K.Kerényi. Por eso no es un dios celeste o sideral sino subterráneo y oscuro, cuya figura trágica es celebrada en la tragedia griega como dios toro o chivo (fecundador) y dios del vino y las mujeres (inspirador y fertilizador): un dios patético hijo natural de Zeus y de la princesa Semele que se contrapone al dios lógico Apolo, el auténtico hijo olímpico de Zeus y de la titanesa divina Leto o Letona [10].

2. Mitología patriarcal: el Dios Padre.

Dieus Pater: El Padre Dios. (Mitología indoeuropea).

[6] Laotsé (Laozi),1990;sobre mitología nipona, Ortiz-Osés, 1995. Sobre el hinduísmo, M.Eliade, 1994

[7] Sobre la categorías trascendental de mana, recogida por el misionero R.H.Codrington,véase Durkheim y Mauss; al respecto, J.Beriain, *Representaciones colectivas,* Anthropos, Barcelona 1990.

[8] Ver mis obras *El matriarcalismo vasco,* Universidad Deusto, Bilbao 1988 y *La diosa madre,* Trotta, Madrid 1996.

[9] Ver J.Campbell,1991, así como M.Gimbutas, *El lenguaje de la diosa,* Dove, Madrid 1996.

[10] M.Eliade, 1994; oara el contexto E.Neumann, *La Gran Madre,* Trotta, Madrid 2000.

En el llamado proceso de patriarcalización se pasa de la divinización de la madre natura como diosa madre a la divinización del cielo diurno como Dios Padre. Ello conlleva un correspondiente proceso de racionalización o abstracción, consistente en sonsacar al hombre de su coapertenencia cerrada a la tierra para elevarlo a la visión abierta del cielo luminoso: aquí se engarza la emergencia de cierta autoafirmación del individuo frente al pasado matriarcal ahora abierto al futuro patriarcal, siquiera se pase de la absorción del individuo en la naturaleza a su subsunción en el Estado.

El paso de la tierra al cielo y de la naturaleza matricial a la razón patriarcal es el traspaso desde la inmanente mater-materia hasta el espíritu trascendente, así pues el tránsito de la religión telúrica y lunar a la religión solar. Este depasamiento está bien narrado en el Enuma Elish (s.XII a.C.), el mito babilónico de la creación que enarra el vencimiento del monstruo marino matriarcal(Tiamat) por parte del dios patriarcal Marduk.

Conocemos bien este paso o tránsito porque se sitúa ya en la protohistoria y en objetivación escrituraria. A partir del 2.000 a.C. dos culturas significativas proyectan un panteón patriarcal, es decir, un panteón con una divinidad masculina al frente: la cultura indoeuroea, con un Dios Padre celeste al frente del Estado(Zeus, Júpiter) y la cultura hebrea con su divinidad patriarcal al frente del pueblo de Dios (El, Yahvé).

En ambos casos esta divinidad patriarcal se corresponde al poder del paterfamilias en sus respectivas sociedades, asi como a la concomitante devaluación del papel femenino. Algo parecido hay que reseñar del islamismo, cuyo Dios(Alah) resulta aún más trascendente y monoteístico, total o absoluto (y absolutista en el fundamentalismo literal o integrista) [11].

Los representantes de esta concepción patriarcal del mundo son, por una parte, Abraham y Moisés y, por otra, Platón o Aristóteles: aquellos son los Patriarcas judíos, estos son los filósofos patriarcales clásicos. Cierto, las diferencias entre el Dios hebreo (Yahvé) y el Dios heleno (Zeus) son obvias, ya que el primero es más ético y el segundo más titánico, pero como mostrará su encuentro y posterior evolución cabe una síntesis entre el Dios-que-es (Exodo,3,14) y el Dios-Ser (Aristóteles), cuyo precipado común en Tomás de Aquino es el Dios como el Ser sustantivo o absoluto (Ipsum Esse), así pues el Dios como el Ser abstracto (Ipsum Esse Abstractum).

En definitiva, es prácticamente la misma visión del Dios oficial occidental de signo greco-judaico por parte de Hegel cuando lo redefine como Espíritu puro que ha trascendido la naturaleza y la materia haciéndose trasparente o traslúcida Razón (Begriff, Selbsbewusstsein, Autoconsciencia). Superando su extrañamiento sensual en la mater-materia, el Dios-Espíritu trasciende la necesidad natural en nombre de la libertad racional: este Dios occidental es el arquetipo de la Razón abstracta que encuentra su máxima proyección según el propio Hegel en el Estado a modo de Individuo Colectivo u Hombre autoconsciente [12].

Y bien, nadie ignora que esta racionalización es un ascenso de consciencia aunque a costas de la religación con la madre natura y la urdimbre telúrica, en el nombre del Padre y su Razón de ser. El complejo de Edipo parece instalarse en la psique patriarcal, puesto que Edipo es la figura clásica que ha de renunciar violentamente a su incestuosidad con la madre (ley natural) para poder cumplir con la ley civil del padre de carácter exogámico. Nos confrontamos a un proceso de abstracción bien representado por el águila celeste que, en el escudo azteca mexicano, somete a la serpiente símbolo de las fuerzas telúricas, el inconsciente y la cultura preazteca, reconvertida así en serpiente emplumada, elevada o espiritualizada, es decir, superada. Como lo expresa G.Steiner:

> *El complejo de Edipo es biológico y lingüístico: nuestra herencia del lenguaje es la figura del padre, la prepotente figura del habla que amenaza con devorar la autonomía, novedad e inmediatez para con nosotros mismos (el idiolecto), por las que se esfuerzan nuestros sentimientos, pensamientos y necesidades* [13].

3. Mitología filial: el Hijo-Héroe.

En el nombre del Hijo. (Liturgia cristiana).

El proceso de patriarcalización encuentra su límite en la figura del hijo como arquetipo de la mitología filial.Tenemos por una parte los anteriormente denominados hijos-paredros o amantes de la Diosa Madre que, como Dioniso, Adonis, Atis o Tammuz, mueren y resucitan de acuerdo al ciclo de la naturaleza y su devenir periódico.

En estos casos nos las habemos con el Hijo sometido a la Madre Natura, a cuyo servicio de fertilidad/fecundidad se halla. Un tal Hijo de la Diosa Madre es propiamente un antihéroe (un héroe matriarcal), ya que sucumbe al predominio de las fuerzas matriarcal-femeninas expresamente significadas

[11] F.K.Mayr, 1989; también J.Baltza, *Un escorpión en su madriguera,* Hiria, San Sebastián 2000. En las tres religiones monoteístas la trascendencia de Dios obtiene un reflejo humano en sus respectivas Iglesias celadoras del Libro (el Corán, la Torah, la Biblia).

[12] Ver A.Ortiz-Osés,*Metafísica del sentido,*Deusto, Bilbao 1989; también Hegel, 1952.

[13] G.Steiner, 1991; para el contexto, J.J.Bachofen, *Mitología arcaica,*Antrhopos, Barcelona 1988.

en el caso de Dioniso por su cortejo de Ménades sacrificadoras del dios bajo formas animales, así como en el caso de Atis o Tammuz por la Madre Natura castradora y regeneradora anualmente.

Si Dioniso representa el Hijo antiheroico de la Diosa Madre, los grandes Héroes clásicos –Perseo, Heracles-Hércules, Teseo– representan bien al Hijo heroico del Gran Padre cuyo espíritu patriarcal afirman activamente frente a la pasividad matriarcal-dionisiana. En realidad, ya los propios Dioses patriarcales clásicos con Zeus a la cabeza autoafirman su masculinidad belicosa rebelándose contras sus propios padres y suplantántodolos, como Cronos con Urano y Zeus con Cronos. Ahora bien, a diferencia de la generación paterna de Cronos-Zeus, sus Hijos son héroes patriarcales que han internalizado las viriles virtudes de sus progenitores, alzándose fundamentalmente contra la Diosa Madre asociada simbólicamente a monstruos telúricos y dragones acuáticos de cariz femenino(así la Gorgona Medusa, la Hidra o el ambiguo Minotauro cretense) [14].

Junto a estos matadores de monstruos, dragones y serpientes coexiste la figura del Hijo heroico del Dios Padre en versión racionalizada: tal es Apolo, el contrapunto luminoso del oscuro Dioniso como ya viera Nietzsche, el dios de la forma, la formalidad y la formosidad opuesta dialécticamente al caos, la materia prima, lo indiferenciado y lo indefinido. Por ello Apolo es el dios de la filosofía griega basada en el límite, la definición y las formas estáticas frente al dinamismo de lo potencial y al abismo de lo irracional asociados clásicamente a la Diosa Madre y a la mater-materia.

Debemos concitar en este apartado al confucianismo, esa religiosidad política fundada por Confucio(s.VI a.C.) y basada en una ética del perfeccionamiento humano. En ella destaca soberanamente la piedad filial como fidelidad no sólo al padre sino a sus representaciones: la familia, la patria y el deber moral para con el/lo superior.También podríamos ubicar en este apartado la figura del dios germánico Balder, el hijo del dios patriarcal Odín (perteneciente a los dioses Ases) que sin embargo integra la sabiduría pacífica de las divinidades Vanes matriarcales: se trata del Cristo germánico que muere y retorna para fundar una nueva filiación simbólica de carácter benévolo [15].

Cabría finalmente afiliar en este contexto al propio cristianismo calificado por S.Freud como la religión del Hijo, en el sentido de que en el Nuevo Testamento el Hijo de Dios (Cristo) suplantaría a éste desmontando su autoridad patriarcal antiguotestamentaria. Ahora bien, el Cristo Jesús del Evangelio si bien se presenta como el Hijo del Padre en el Espíritu Santo (Trinidad), ni sucumbe a la Madre Natura sino para resucitar, ni se subleva políticamente contra el Padre ni tampoco se le somete confucianamente.

En el cristianismo encontramos una nueva mitología filial-fratriarcal, en la que el Hijo es fundamentalmente el Hijo-Hermano, proyectando ahora la cosmovisión de la Hermandad universal. Esta Hermandad humana está prefigurada por el dios mediador Hermes, el dios del lenguaje hermenéutico, así como por el semidios Orfeo. Orfeo es apolíneo (toca la lira) y dionisiano (es despedazado por la Ménades), héroe retroprogresivo que visita los ínferos en busca de Euridice y cuya ausencia se compensa con el amor de los muchachos (homoerótica), auténtico sublimador cultural y hermanador de los contrarios [16].

4. Mitohistoria fratriarcal: la Hermandad cristiana

Quien no ama a su hermano a quien ve,
no puede amar a Dios a quien no ve.
(I Juan 4,20).

El Hijo en su relación vertical con la Madre o el Padre es el arquetipo de la mitología filial; el Hijo en su relación con los otros (hijos) es el arquetipo de la mitología fratriarcal, en la que predomina no la dependencia sino la autonomía de la Hermandad en sentido intersubjetivo o interpersonal. Pues bien, la mitología fratriarcal encuentra en el cristianismo su máximo exponente simbólico, por cuanto Jesús el Cristo es el Hijo del Padre que revierte la relación vertical en horizontalidad fraterna de acuerdo con su dictum: “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre”(Juan 14,9).

La clave de bóveda del cristianismo radica en la Encarnación de Dios en el Hombre y, en consecuencia, de lo divino en lo humano: en donde Jesucristo comparece como el Mediador entre lo patriarcal-celeste (en cuanto es Hijo del Padre) y lo matriarcal-terrestre (en cuanto Hijo de madre humana) y, por lo tanto, como la mediación entre el futuro y el pasado, el logos y el mythos en diálogo. Por eso hablamos de mitohistoria cristiana, ya que el cristianismo realiza la síntesis del mito prelógico y del logos racional, de modo que puede comentar N.Frye que en el Evangelio de Juan se identifica el

[14] J.Campbell, o.c.; para el trasfondo, F. Nietzsche, 1990. A partir de Ortega podemos diferenciar el heroísmo masculino del ser y el (anti)heroísmo femenino del estar. Finalmente consignar el filiacionismo revolucionario que, como el clásico francés, se convoca en nombre de la propia razón como hijo/hija de sí mismo.

[15] M.Eliade, o.c., así como A.Cotterell, 1988. Para la mitología nórdica de Balder, la excelente obra de P.Lanceros, *El destino de los dioses,* Trotta, Madrid 2001.

[16] Sobre Orfeo, ver ahora Hugo Mujica, Poéticas del vacío, Trotta, Madrid 2002; sobre Hermes y la hermenéutica, ver Luis Garagalza, *Introducción a la hermenéutica contemporánea,* Anthropos, Barcelona 2002.

logos y el mythos, así pues la razón y el corazón.

He aquí que la mitohistoria cristiana afirma pasado mítico y futuro lógico en el presente simbólico de su mediación dialógica, abriendo así una nueva perspectiva mediadora o dialéctica cuyo precipitado antropológico es la Hermandad. El reino de Dios anunciado por Cristo ya no está en el pasado mítico(in illo tempore) ni en el futuro lógico sino en el Presente interior o anímico: "El reino de Dios ya está entre vosotros" (Lucas 17,20).Esto abre un radical horizonte hermenéutico cuya clave interpretativa no está ya en la naturaleza sacralizada ni en la razón divinizada sino en el cultivo del alma: un humanismo radical que desplaza tanto al naturalismo impersonalista como al racioespiritualismo transpersonal basado en el otro generalizado, afirmando ahora un personalismo cuya divisa es el otro implicado bajo la simbólica del amor fraterno(agape, charitas) [17].

Si lo característico del mito matriarcal es la isomoiría (la igualdad mítica ante el común destino natural), la peculiaridad del logos filial estriba en la isonomía (igualdad política ante la misma ley civil). Pues bien lo propio del cristianismo estaría en la isofilía o amor fraterno igualitario. La parcialidad de Madre, Padre e Hijo ceden a la Hermandad universal, según la cual ya no hay judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer, como afirma San Pablo en su Epístola a los Gálatas 3,26-28. Ahora esta Hermandad universal abre la percepción a una democratización de la vida frente al destino (matriarcal) y a la razón (patriarcal) en el nombre del Confrater. Francisco de Asís será la figura más interesante religiosamente de esta interpretación del Cristo como Hermano que cohermana todas las creaturas.

Obvio, la mitohistoria secular del cristianismo no siempre responde a semejante proyecto antropológico, sino que recae sea en el mito matriarcal-naturalista (así en el catolicismo ritual) sea en la mitología patriarcal (así en el racionalismo protestante).Mientras que el Cristo católico se aproxima simbólicamente al Hijo sacrificial de la Diosa Madre, el Cristo protestante se acerca al Hijo heroico del Dios Padre(así en el filiacionismo calvinista estudiado por M.Weber). En el intermedio emerge en ocasiones el Gran Hermano Inquisidor, es decir, la Santa Hermandad o Inquisición como el reverso demoníaco del Fratello, Frater Minor oHermano Menor frranciscano... En fin, toda una fenomenología de figuras históricas que, sin embargo, no empecen el radical carácter revolucionario de la auténtica fraternidad cristiana. Esta última obtiene su fundamento humanista del logion de Jesús a sus discípulos: *Ya no os llamo siervos sino amigos*(Juan 15, 15).

[17] Para una introducción al cristianismo cultural, véase la extensa obra de E.Drewermann, especialmente *Glauben in Freiheit*,Solothurn, Düsseldorf 1993,así como *Tiefenpsychologie und Exegese,* Walter, Olten 1984 ss.

5. Mitología posmoderna: el Cómplice

El pensamiento mitológico no puede ser reemplazado porque forma el marco y el contexto de todo pensamiento.
(N.Frye, *El gran código)*.

A partir de la última sentencia concitada del Cristo sobre la superación de la servidumbre cabe encontrar en el principio de la filía, amicitia o amistad un nuevo nombre para la relación interhumana que sobrepase las dependencias familiares de la Madre, el Padre, el Hijo y aún el Hermano. La amistad, en efecto, es ya electiva y sus vínculos son intersubjetivos y no carnales, interpersonales y no familiares, simbólicos y no literales, abiertos y no cerrados, libres y no necesarios, existenciales más que vitales, humanos más que animales o divinos. Y en esta dirección amical se mueve precisamente la posmodernidad abanderada por J.Derrida en su obra "Políticas de la amistad".Pero en este contexto tampoco debemos ser ingenuos cantando un himno acrítico a la amistad en general, ya que el amiguismo traducido como oligarquía es la sombra que ensombrece la positivia figura del amigo [18].

A pesar de todo es posible recuperar la filía, amicitia o amistad como relación de complicidad en un mundo común del que todos somos cómplices por cuanto estamos implicados en él. La posmodernidad reaparece entonces como una mitología de la complicidad, en la que el nuevo arquetipo sería el Héroe antiheroico: aquel que dice sí a pesar del no, el que afirma a pesar de la negación, quien ama a pesar de todo. Esto significa a nuestro entender realizar una síntesis del amor pagano (natural o sensual) y del amor cristiano (sobrenatural o cultural, sublimatorio), validando como principio posmoderno la idea del amor como principio de ilusión. Ilusión decimos, ya que el amor –arquetipo de la divinidad cristiano-pagana– es una real proyección positiva y no negativa, así pues una proyección mitológica o creencia salvadora o redentora. En efecto, amar es creer en la bondad (in)cierta del mundo, así pues ser conscientes de que el sinsentido está cauterizado por un sentido (in)cierto pero implícito o implicado en la creación. Amor dice por lo tanto concreación del mundo, proyección aferente, razón afectiva representada por el alma como entelequia y el corazón como latencia:

> *Eros crea la identidad que subyace a las identidades imaginativas de la metáfora en poesía, el contrapunto en música, la composición en pintura, la proporción en escultura y arquitectura* [19].

Creer en el amor es pues creer en un Dios impli-

[18] J.Derrida, 1999.
[19] N.Frye, 1995; sobre el eros, v. Platón(*El simposio*), 1990.

cado, que es la divinidad-cómplice de la posmodernidad tal y como la entendemos. El Dios posmoderno es un Dios metafórico y simbólico, cuasi-ser o ser transversal y oblicuo, Dios transeúnte y transitivo, transicional y transaccional, definible como coímplice de los contrarios. Estos contrarios son, por una parte, el racionalismo ilustrado que desemboca en la democracia liberal y, por otra parte, el contrapunto romántico que desemboca en el comunitarismo: el primero está consignificado por el protestantismo, el segundo por el catolicismo. Logos y mythos vuelven por sus fueros en plena posmodernidad, cuya conciencia lúcida debe proyectar una mito-logía en la que se afirme la apertura globalizadora o universal y el contrapunto simbólico-romántico de lo diferencial.

Lo que aquí se preconiza como posmodernidad es pues un ecumenismo basado en la interculturalidad y formado por un pluralismo dialéctico de los opuestos compuestos.Con ello resituamos el Alma –Anima mundi– como categoría medial entre el Espíritu racional y la Materia natural: el Alma como ámbito abierto de la plena potencia pero del poder vacío, como diría Castoriadis, así pues el Alma como ámbito democrático de la reunión de los contrarios y de la lógica de la implicación.

Conclusión general: la razón simbólica.

Lo múltiple es uno y en lo múltiple hay unos.
(C.Castoriadis,*Figuras de lo pensable).*

En su importante obra mitoliteraria, el humanista N.Frye ha distinguido dos grandes configuraciones enucleadas en tormo al "mito de la libertad" y al "mito de la incumbencia" respectivamente. Desde nuestra perspectiva, el mito de la libertad expresa la proyección pagana o secular de la razón bajo la denominación de democracia liberal, horizonte actualmente insustituible de la ética civil. Su contrapunto estaría expresado por el mito de la incumbencia, es decir, por el contrapeso del ethos religioso, la identidad cultural o el carácter comunitario.

De este modo, la razón o verdad abstracta es complementada por la mitosimbólica del sentido y la solidaridad concreta. Aquí inscribimos la razón simbólica o razón afectiva como figuración mediadora del logos(griego) y del mito(cristiano), así pues de la razón y el corazón. En todo caso, no es posible un monismo que preconice un único principio, puesto que la realidad viviente está constituida por la dialéctica simbólica de al menos dos principios en coimplicidad, tal y como sucede en el sistema menos malo de la democracia, fundada en la confraternidad o hermanamiento de la libertad general y la igualdad personal [20].

Podemos trasladar la cuestión de un planteamiento filosófico a otro literario. En su novela "La muerte de Tadzio", que continúa "La muerte en Venecia" del Nobel T.Mann, su novel autor Luis G.Martin recoge la decadente idea del relato manniano sobre que la belleza resulta una injusticia ejemplar, pero radicalizándola hasta convertirla en símbolo de lo terrible, irracional y demoníaco. Mientras el atormentado protagonista del relato germano (Gustav von Aschenbach) no logra articular palabra ni por tanto apalabrar su afección erótica, el salaz protagonista de la astracanada hispana (Tadeusz Andresen) deprecia/desprecia las palabras y suplanta el verbo o actitud por el acto libidinal desublimado o desimbolizado.

Ni uno ni otro logran así remediar su trauma homoerótico a través del diálogo socrático y de la sublimación platónica tal y como se ofrecen en el Simposio platónico-socrático. En la brutal narración española el amor revierte en odio como la vida en muerte, precisamente porque la belleza exenta de bondad adquiere un cariz diabólico o disolutor: en donde el mal de vivir proviene del vivir mal o malvivir, es decir, de un tipo de vida que busca la verdad sin el sentido, la geometría sin el afecto, el sexo sin amor.

Se trata de la belleza desalmada que, rasurada de todo espíritu simbólico, se celebra literalmente en su absolutez nuda o desnuda. Pero la belleza no es absoluta sino relacional o personal, y no es literal o cósica sino simbólica o anímica. Por eso la bestial narración de Luis G. Martin quizás intenta aportar una soterrada intención catártica o purificatoria frente a los amores indiscriminados y a la belleza sin bondad: la cual aporta al mero estar bueno precisamente el serlo [21].

Si la versión platónico-cristiana del amor ha adolecido de espiritualismo, la versión pagana del amor ha adolecido de materialismo. Por eso buscamos lo que necesitamos, un amor cristiano-pagano que reconcilie espíritu y materia en la mediación del alma

[20] Lo propio de la Edad Media es proyectar como horizonte lo religioso y como contrapunto lo civil; lo propio de la Modernidad estaría en proyectar como horizonte lo civil y como contrapunto lo religioso; puede compararse M.Weber, *Economía y sociedad,* FCE, Mexico 1964. En todo caso el hombre necesita proyectar un horizonte de frente (apertura) y un trasfondo detrás(cobertura): nuestro presente móvil se sitúa entre estos dos baremos(el futuro y el pasado).

[21] Luis G. Martin, *La muerte de Tadzio,* Alfaguara, Madrid 2000. Si la verdad es desnudamiento asimbólico (racioide), el sentido sería revestimiento simbólico-afectivo; de este modo, la verdad dice desvelamiento(aletheia), mientras que el sentido diría revelamiento. Dicho claramente, la verdad es esclarecimiento exotérico,el sentido auscultamiento esotérico. Digamos que la razón veritativa es explicativa y el sentido simbólico es implicativo(coimplicación de la latencia simbolizada por el corazón y su latir); para el tema de la verdad, consúltese M.Heidegger 1993.

como razón afectiva. El auténtico amor es en efecto a la vez sagrado y profano, divino y terrible, venerable y pudendo. Resulta curioso al respecto cómo el término griego de "aidoion" significa conjuntamente lo venerable o fascinante y lo tremendo o pudendo, así pues lo más sagrado o divino (tótem) y lo más profano y sucio (tabú); dicho en cristiano, lo santo y el sexo en unidad: coimplicidad simbólica de los contrarios.

El exquisito poeta José L. Hidalgo ha expresado bien esta ambivalencia crucial del amor como algo perteneciente al humus humano y a la vez trashumano y trashumante:

(Algo en mí que no es mío se levanta).

Hay algo que no empieza ni acaba, pero tiembla.
Que cuando cese todo y se derrumbe el cuerpo
será más que un recuerdo de vagas cosas idas,
un poco de misterio quemándose en un verso.
Yo soy más que la tierra sobre la que transcurro,
es ella quien transcurre y pasa sin saberlo;
hay un divino fondo sin nubes ni fronteras,
una profunda entraña, un imposible fuego.
Sólo el amor en pie cada mañana espero,
porque los días pasan y sin amor destruyen.
Entregarme o morir. Porque el amor es vida
y la vida es amor para seguir viviendo.
Amarte o destruirme, oh corazón sin límites,
la soledad ya es eso: no haberte conocido.
Nazco cada mañana de tu secreta sombra,
de tu secreta sombra donde agonizo y muero.

(Vivir es una herida por donde Dios se escapa).

Sólo el tiempo que pasa es sólo el mismo
que pasa para ti y es quien nos une
con el brazo invisible, inexpresable
de este Dios en que todos transcurrimos [22].

Epílogo: La interpretación de Dios

Que Dios es sólo el ansia de quererle.
(J.L.Hidalgo, *Ansia).*

Las mitologías culturales expuestas esquemáticamente nos sirven no sólo para articular el universo del discurso teológico, sino para ubicar estructuralmente los nombres de Dios. De lo divino puede entonces decirse Nada, Madre Natura, Padre celeste, Hijo heroico, Hermano amoroso o Cómplice amistoso. Pues bien, la mística se asocia con la divinidad-vacío de signo orientalizante, mientras que el panteísmo se corresponde con la fundación inmanente de la Diosa Natura (Deus ut Natura).

[22] José Luis Hidalgo, *Poesías completas,* DVD, Barcelona 2000; al respecto, mi obrita *La razón afectiva,* San Esteban, Salamanca 2000.

Por su parte, el Dios como fundamento trascendente se reclama de la mitología patriarcal-racionalista, al tiempo que la religiosidad como sentimiento de dependencia a lo Schleiermacher se adjunta a la mitología filiacionista. Finalmente, la mitología fratriarcal ofrece el basamento adecuado para una definición de Dios como amor(I Juan 4,8), reinterpretado en la mitología posmoderna como complicidad(el Dios implicado).

Estas serían las categorías fundamentales del discurso sobre Dios, aunque el tema no se agote obviamente así. Pues quedan sobre todo las versiones más personales o peculiares, los modos de decir-límite y las revisiones del concepto clásico de la divinidad. Entre estos modismos peculiares de expresar lo divino hemos destacado en el lema la cuestión metafísica de la proyección de Dios o, para decirlo más explícitamente, la concepción de un Dios-proyección: "Que Dios es sólo el ansia de quererle" (J.L.Hidalgo).

Esta cuestión o concepción, tradicionalmente coligada al nombre de L.Feuerbach, tiene que ver en realidad con toda la problemática desarrollada por nosotros siquiera esquemáticamente sobre el arraigo mitológico de nuestros proyectos y proyecciones intelectuales, incluída eminentemente la divinidad: la proyección de Dios sería la condicción mitológica radical de toda dicción humana.

En efecto, Dios fungiría cual hipótesis o supuesto de nuestras tesis por cuanto es la hipóstasis o supuesto de lo humano en cuanto elevado a su máxima potencia: de esta guisa lo divino comparecería como el sentido de la transrealidad que caracteriza al hombre frente al animal atenido a lo meramente dado. O Dios como arquesímbolo de la surrealidad, lo que el gran filósofo y teólogo renacentista Nicolás de Cusa denominara como "possest": lo divino cual ámbito abierto de lo real-posible, es decir, de la creación de sentido. Un tal Dios es entonces la personificación de lo mitopoiético, potenciante o poetante [23].

Así concebida la divinidad se ofrece como el creador creado y la trascendencia inmanente, la otredad en cuanto no otra y el infinito encarnado, la explicación de la realidad en cuanto en ella implicada y la condicción de toda dicción –para decirlo en un lenguaje cristiano secularizado que se inspira en el concitado Nicolás de Cusa, para quien las realidades todas se coimplican en Dios como Verbo, tal y como lo expone en su obra *De docta ignorantia* (Libro II, IX). Este Dios cusano se correspondería

[23] El término "poetante" procede de la interpretación posmoderna de G.Vattimo sobre la voluntad de poder en Nietzsche transvalorada como voluntad de potencia; ver del autor,*El fin de la modernidad,* 1977.
[24] J.L.Hidalgo, o.c., poema "Muerte". Puede consultarse de N.Cusa,1985; de M.Yourcenar, *Fuegos,* Alfaguara, 1988.

con la visión de M. Yourcenar sobre la divinidad como todo lo que nos pasa (y que yo traduciría como todo lo que nos traspasa), asi como con la divinidad en que todos transcurrimos,enunciada por nuestro vate J.L.Hidalgo en otro poema así:

Señor: lo tienes todo, una zona sombría
Y otra de luz, celeste y clara.
Dime, dime, Señor: ¿por qué a nosotros
Nos elegiste para tu batalla? [24].

Pero si el mundo del hombre es el campo de batalla de lo divino en su confrontación mundanal, la divinidad sería el campo de retaguardia o afrontamiento de lo humano radicalmente.Coimplicidad de lo humano y lo divino y dualéctica de hombre y Dios: frente al dualismo clásico que enfrenta los contrarios, debemos pasar a su afrontamiento y mediación hermenéutica pues, como dice A.N.Whitehead, "el principio metafísico último es el avance desde la disyunción a la conyunción concreadora de nueva realidad diferente de las realidades dadas en disyunción"(*Process and reality)*. A este respecto, la aportación cristiana del Hombre-Dios aparece como una auténtica revelación metafísica al sobrepasar la disjunción en la conjunción [25].

Mientras que la filosofía racionalista occidental define a Dios como el Ser supremo, la filosofía mística orientalizante lo desdefine como el no-ser. Por nuestra parte, Dios sería el ser que no es, recobrando en esta fórmula su radical sentido metafórico-simbólico, ya que la metáfora deconstruye los contrarios y el símbolo los reconstruye. Dios como el ser sin ser es la metáfora de una realidad simbólica o surrealidad, cuya máxima expresión radica en el amor como el ser que no es, por cuanto es transer: aquí se concitan las fórmulas paradoxales de lo divino como metarealidad o supraser (superesse, supraens,excessus,superrealidad), aunque su más exacta cualificación sería la de interrealidad o entreser (interesse, interens) traducible gnoseológicamente como interpretación o interposición, mediación, transposición. Dios emerge así como el ámbito de conjunción en el que la contradicción se resuelve en contracción a través de la atracción simbolizada por el amor: un Dios-atractor del universo cuya figuración cristiano-pagana es el Cristo del Juicio Final de Miguel Angel Buonarroti [26].

Así que de Dios puede decirse todo y nada porque representa el mediador o pontífice entre el ser y el no-ser: su nombre nombra lo *entreabierto* en que, según René Char, sólo podemos vivir, así pues esa línea de intersección de la la luz y la sombra, el arriba y el abajo, la derecha y la izquierda; su nombre menta el Ser crucificado, como lo llama nuestro recitado poeta. Por eso si bien Dios no es propiamente (entitativamente), está: de ahí la expresión castiza de que algo "está de Dios" para expresar su pertenencia al orden del acontecer o bien que "Dios ha venido a vernos" para consignar un suceder positivo.

Dios no es pero está cual estancia/instancia simbólica radical en la que comparecemos los seres como instantes: hablar de Dios resulta un trabalenguas porque es decir lo que nos dice, o sea, la (con) dicción en la que somos, la cual es complicada o complicadora: dialéctica. Sólo es posible decir a Dios desdiciéndose, puesto que resulta como exponer nuestro envés o revés, la otredad que nos constituye, la ausencia presente que condiciona nuestra presencia ausente. Comprender a Dios sería comprender la "comprehensión" de lo real, lo cual no es factible como reconoce San Agustín: si comprendes a Dios es que no es Dios (Sermo 17; PL 38,663). De donde la latencia divina en Isaías 45,15 donde habla de la divinidad oculta o escondida (Deus absconditus). No cabe hablar de Dios propiamente pero sí impropiamente, y lo que puede decirse equivale a decir nuestra condicción/condición de responsables o respondones de un Logos que nos condicciona/condiciona como voz interior, consciencia/conciencia, alma o sentido íntimo. En esa recámara oscura se trasparentaría la trascendencia interior o intratrascendencia del Dios [27].

Pero lo que esa voz dice es más que inaudito inaudible, y su contenido podría resumirse en el *imperativo de apertura*: el permanecer abiertos y no cerrados a la otredad o trascendencia, así pues el abrirse al Otro radicalmente. Pero entonces lo que se dice de Dios parece decirse de nosotros en el mejor de los casos: en el caso del amor. Y es que sólo el amor hace creíble la creencia religiosa o la fe en Dios, el cual habría creado el mundo por amor (que es como decir que lo ha creado reduplicativamente con creación creativa). Sólo por amor puede Alguien enamorarse ciertamente de este mundo, sólo por amor puede Alguien salir de sí al otro pasando del ensimismamiento a la alteración y de la buena vida (egoísta) a la vida buena (altruísta).

El único problema es que el otro –en esta historia de la creación, nosotros mismos– no sólo no ha sido consultado sino que no se corresponde a la imagen positiva del creador. Y, sin embargo, ningún amado es consultado ni se corresponde a la imagen del Amante, así que en nuestro caso no tenemos más remedio que asumir nuestro papel humano de víctimas inocentes del creativo amor divino. Sólo en caso de comprenderlo (aunque sin comprehenderlo)

[25] Consúltese de A.N.Whitehead, 1929.
[26] Sobre que la metáfora desrealiza las diferencias para interrealizarlas, véase J.Ortega y Gasset, 1965; de A.N. Whitehead, 1929.

[27] También Plotino concibe a Dios más allá de la razón. Así que, por una parte, Dios no es nada dado como decía Yaynavalkia(na iti, na iti) y, por otro lado, es todas las cosas como el Buda: el cual ha alcanzado la sabiduría al (sobre)pasar todos los avatares o reencarnaciones.
[28] San Juan de la Cruz, 1982; C.G.Jung, 1999; L.Wittgenstein, 1988.

cabe revertir el amor divino en humano, y reconvertir al Amante divino en Amado humano y al amado humano en amante cuasi divino... Quizá entonces la única auténtica respuesta al Dios sea la mística resumible en el "amén" bíblico como aceptación del juego del amor(véase al respecto San Juan de la Cruz y socios, pero también C.G.Jung o L. Wittgenstein) [28].

Ahora bien, aceptar el juego del amor divino humanamente es comprometerse con uno mismo y con los demás a ser uno mismo pero con los demás, lo cual introduce el matiz de alteración/alteridad en el ensimismamiento. Acaso por ello, en toda religión que se precie el pecado o falta moral consiste en encerrarse en sí mismo, como decía Lutero (incurvatus in seipsum), mientras que la gracia, salvación o redención está en abrirse al Dios y, por tanto, amar la vida trascendiendo su sino, así pues afirmar transitivamente la existencia humana que desemboca en lo divino (lo cual implica por cierto asumir la muerte). Ser religioso es estar religado al trasfondo de lo real y abierto al horizonte que lo trasciende simultáneamente.

Religación y apertura configuran así las dos categorías de toda experiencia religiosa, religación que dice amor y apertura que dice libertad o liberación (que es el vocablo que suele usarse en el ámbito religioso). En la terminología cristiana, el amor se traduce como caridad y la liberación como gracia frente a la ley antiguotestamentaria (San Pablo).

Ahora bien, religiosamente el amor al Otro (Dios) es también el amor al otro(hombre) a través de la compasión como actitud fundamental rescatada por Schopenhauer; ello no sólo es cierto de Jesucristo sino también del Buda revertido Bodisattva por compasión del hombre. Por su parte, la liberación religiosa no lo es del mundo como tal sino del mundo como cual: el mundo inmundo que se describe como empecatamiento en el Nuevo Testamento por su encerrona y obturación sin fe, esperanza y caridad. Se trata por lo tanto de la liberación interior del mundo y no de su sobreseimiento, ya que el religioso no es del mundo reductoramente pero está en él correctoramente. Amor y liberación, caridad y gracia representan el marco en el que se instala dialécticamente el homo religiosus, acuciado entre la llamada o elección a tergo (el haber sido amado) y el llamado o selección de frente (el deber de amar): en donde la verdad del otro libera o liberta (del yo encapsulado) y el sentido del Otro religa (al trasfondo amoroso).

Pero como puede comprenderse seguimos de nuevo cómplices de la dialéctica de los contrarios, en este caso representada por el amor y la libertad. La contraposición clásica entre estas dos fuerzas en litigio se muestra empero como una composición, ya que no hay amor auténtico sin liberación ni liberación auténtica sin amor: puédese entonces hablar religiosamente de amor liberador y de liberación amorosa per modum unius, y parece que aquí todos los espíritus realmente tales concuerdan en ello. Ahora bien, amor liberador significa un amor sublimado, al tiempo que liberaración amorosa menta una libertad religada. Esta cuestión no es sólo religiosa sino secular, como lo demuestra W.Benjamin con su dialéctica de secreto (el sello) y secreción (la carta), así como M.Heidegger con la propia del arraigo y lo abierto. En realidad estamos ante un tema metafísico de alcance intercultural, ya que recorre el universo del discurso interhumano.

Por citar solamente alguna otra referencia significativa, esta dialéctica del amor-libertad se continúa en las sizigias o parejas de oposición como materia y forma, mito y razón, diosa y dios, eros y logos. Mas sabemos lo que hay que hacer con estas y otras parejas de oposición: un hierogamos o matrimonio simbólico, es decir, la coyunda o emparejamiento tántrico (mithuna) de los opuestos compementarios en orden a la fertilidad/fecundidad intelectual frente a su estéril confrontación milenaria. En este sentido nos reclamamos de un implicacionismo simbólico que trata de remediar cuasi religiosamente, correlacionar o hermanar las posiciones absolutas, extremas o irrelatas, o sea, encerradas en sí mismas de forma intolerante, fanática o fundamentalista, de modo quese afirme la integración versus integrismo, el cual adviene cuando falla aquella.

Mas la cuestión mayor que subyace al dualismo clásico es la cuestión del bien divino y del mal demoníaco. Conocida es la respuesta oficial que presenta el bien en lucha heroica contra el mal, a menudo bajo la fisonomía del héroe matador de dragones. Desde nuestra perspectiva esta dicotomía absolutizada del bueno frente al malo debe revisarse drásticamente so pena de seguir esquizoidemente divididos y enfrentados in saecula saeculorum (amén de acabar con toda especie y rastro dracontiano en nuestro planeta). Para ello precisamos una revisión del mundo religioso, ético y político fundados en el dualismo, así como nuevas formas de coimplicar los opuestos. A este respecto sería interesante realizar una reinterpretación del bien como liberador o salvador y no mero condenador del mal, al tiempo que una concomitante reintepretación del mal como cerrazón, irrelación, enfermedad o fallo/falla que cabe curar o sanar religadoramente.

Con ello recobra el planteamiento religioso un cariz terapéutico perdido, pero que empalma con las tradiciones yoguis, chamánicas, gnósticas, filosófico-sapienciales, psicotécnicas, medicinales o simplemente espirituales, aunque siempre bajo el filtraje del logos crítico [29].

[29] Para el trasfondo, J. Hillman,*Re-imaginar la psicología,* Siruela, Barcelona 1998; también E. Drewermann, *Psicoanálisis y teología moral,* Desclée, Bilbao 1996.

Sin embargo hay una dimensión claramente pragmática en la confrontación entre el bien y el mal que adquiere un matiz ideológico y político, reapareciendo como el enfrentamiento entre desarrollo y subdesarrollo, ricos y pobres, blancos y negros, varones y mujeres, heterosexuales y homosexuales, privilegiados y excluídos, poderosos e impotentes. Precisamente la democracia como topología en que se encuentran los contrarios debe permitir el diálogo, la comunicación y la interaacción remediadora del hiatus entre ambos bandos.

También en este sentido hay que democratizar a Dios, lo que viene a significar simbólicamente que debe parlamentar con el diablo (como ya se insinúa en el Libro de Job), para encontrar remedios a esa incomunicación absoluta de los opuestos que empero componen el mundo. Lo que pasa es que el viejo Dios imponente acaso deba dejar vacante su sede y abajarse al mundo, al tiempo que el diablo y lo que simboliza pueda salir del inframundo para tratar de humanizarse. Y bien, sabemos que en este mundo (aún) no es posible la reconciliación, pero sí al menos la comunicación en orden a obtener pactos parciales, consensos mínimos, diálogos constructivos, interacciones prácticas, encuentros fructíferos o ententes mutuas.

Esto es lo más pendiente religiosamente en el mundo, la reconciliación de la luz con la sombra, de la ilustración con el romanticismo, del progreso con la religación, de la libertad con la igualdad, del individualismo con la comunidad y del liberalismo con la solidaridad. Los típicos planteamientos antitéticos deben ceder a replanteamientos sintéticos, so pena de vivir beligerantemente y convivir agresivamente, de modo que la competencia pueda armonizarse con la concurrencia. Pues no se trata, en efecto, de seguir haciendo el amor como una guerra fría y a su vez la guerra como un amor fatal, sino de encontrar remedio humano y no inhumano o animalesco: transmutación del sexo en eros humano(amor) y de la guerra real en política, metamorfosis de los instintos en pulsiones y estas en impulsos, transposición del mundo real en trasmundo literario, transformación de la agresividad en juego y competición, mitologización de la vida en trasvida, reinterpretación de la muerte final en inicial o iniciática, sublimación de la libido en creatividad.

En toda esta transmutación cuasi alquímica la religión propone al Dios precisamente como cifra de nuestra autotrascendencia, para decirlo con K.Jaspers, o sea, como emblema de toda transposición o actitud transpositiva –y ello dice positiva. Si la religión ha resistido el criticismo contemporáneo se debe obviamente a este su carácter de positivación del negativo de la realidad, lo que implica también su sentido de revelación o transfiguración sin el que la vida humana nos resultaría inhumana o sencillamente insoportable en su sopor. De aquí la fiesta, el rito y la liturgia, la celebración y el ceremonial, el culto y los sacramentos, la interiorización y la proyección,el mito y los símbolos sagrados, las oración y el sacrificio, la ofrenda y la coapertenencia a una iglesia, el arte y la mística.

A pesar de esta positivación religiosa, esto no quiere decir que nuestra religiosidad pretenda realizar sus transmutaciones o transustanciaciones de forma dogmática, ya que también el horizonte abierto de la religión sigue estando en la libertad o liberación contrapunteada según lo dicho por la religación. En este aspecto preconizamos un diálogo generalizado cuyos términos en coimplicación son la apertura o liberación simbólica y la implicación o implicacionismo, de aquí la denominación de “implicacionismo simbólico” a nuestra hermenéutica filosófica y cultural.

Implicación simbólica significa, por una parte, asunción o coimplantación de los contrarios y, por otra parte, su mediación o remediación simbólica consistente en diluir cuasi acuáticamente los extremos absolutos o absolutizados a través de una licuefacción de su solidez estadiza; pues no hay que olvidar aquí que el dogmatismo o el absolutismo proceden de la visión clásica de las realidades como sustancias o esencias, lo que ha llevado a esencialismos y sustancialismos que debemos disolver sin recaer en un relativismo sino en un relacionismo concorde con la (pos)moderna revisión del mundo de carácter dinámico. Pues bien, en nuestro implicacionismo simbólico de signo relacional Dios surge como el Implicador implicado, lo que descarta tanto el monismo como el dualismo en nombre de un relacionismo unidiversal de signo ecuménico.

El Dios de esta religión ecuménica no puede/quiere ser Dios porque amó tanto a los hombres que los amó hasta el extremo, es decir, hasta su final mortal (cf. Juan 13,1): se trata pues de una Iglesia con Sede vacante, de un Dios vaciado y de una religiosidad abierta. Aquí finalmente Dios es el Ser que no es: para que lo sea el hombre y lo sea en abundancia o prosperidad...en cuanto ello resulta factible o posible –real posibilidad que, como ya adujimos, la representa el Dios potenciante versus el Idolo realmente depotenciador, castrador o represor/opresor. No podemos olvidar que si Dios hace al hombre a su imagen y semejanza, el hombre rehace a Dios a su propia imago y similitud. Así que, como muestra el Hombre-Dios, ya no pueden desengancharse ambos términos: el Hombre es el Dios inmanente y el Dios es el Hombre trascendido/trascendente [30].

[30] Para todo ello, A.Ortiz-Osés, *Cuestiones fronterizas,* Anthropos, Barcelona 1999.

Teilhard de Chardin unificó ciencia, filosofía y mística

Agustín Udías Vallina*

http://www.tendencias21.net

Defendió que la reconciliación de la humanidad con la naturaleza, consigo misma y con Dios pasa por una insistencia en la investigación científica.

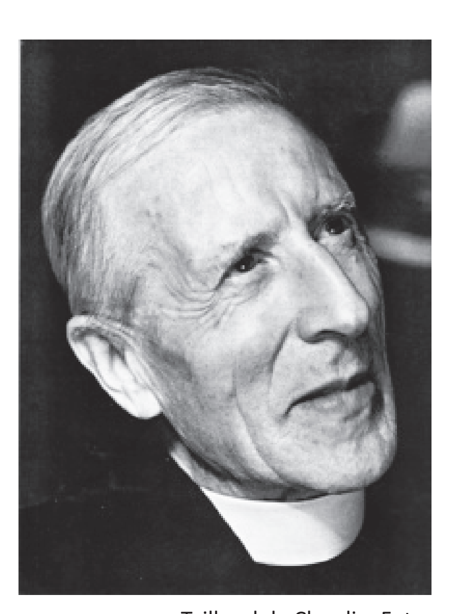
El 10 de abril de 1955 (hace 60 años) fallecía en Nueva York Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Un infarto segó su vida, pero sus ideas siguen vivas en el corazón de muchos hombres y mujeres que buscan una coherencia entre una visión racional y científica del mundo y unas profundas creencias religiosas. Teilhard de Chardin fue capaz de unificar tres profesiones que vivió con intensidad: la de geólogo, la de filósofo y la de místico. En el fondo, supo integrar todo esto en la espiritualidad que brota de Ignacio de Loyola.

El 10 de abril de 1955 (hace 60 años) fallecía en Nueva York Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). La raíz de la obra de Teilhard se podría encontrar en la espiritualidad ignaciana que trata de encontrar a Dios en todas las cosas. Pero la reconciliación de la humanidad con la naturaleza, consigo misma y con Dios pasa por una insistencia en la investigación científica.

Teilhard muestra cómo supo integrar en su pensamiento el carácter evolutivo del universo que han aportado las ciencias y el papel de Cristo en el universo que presenta la fe cristiana. Precisamente a partir de esta base científica descubre Teilhard el carácter convergente del mundo a través del futuro de la humanidad en el Punto Omega de la historia y de la divinidad.

En un volumen publicado en 2014, *Los jesuitas y la ciencia. Una tradición en la Iglesia* (Mensajero, Bilbao, 372 páginas) se dedica un capítulo especial a este geólogo, filósofo y místico. Para entender a Teilhard en su contexto es necesario responder a algunas preguntas previas: ¿por qué ha habido tanto interés por parte de la Compañía de Jesús por estar presentes en el mundo del pensamiento y las comunidades científicas? Este artículo resume algunas de las ideas expuestas en ese trabajo.

La historia de la presencia de los jesuitas en el mundo del conocimiento experimental y social es muy densa y se inicia con la fundación de los primeros colegios. Este libro se refiere a la presencia en el ancho mundo de las ciencias de la naturaleza y de las matemáticas, un aspecto del conocimiento humano especialmente mimado por los jesuitas.



Teilhard de Chardin. Foto: From Wikimedia Commons, the free media repository

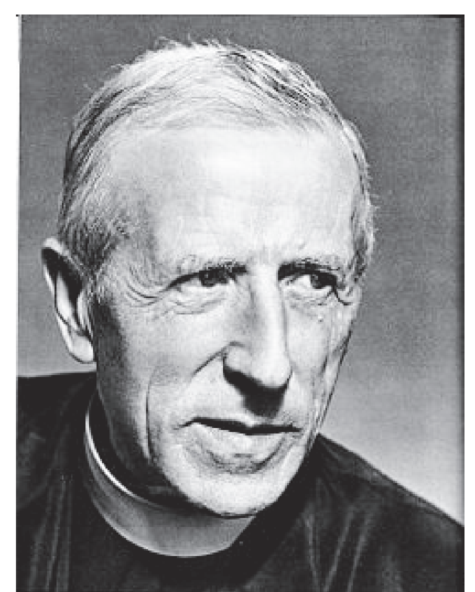
361 jesuitas científicos

En el famoso Dictionary of Scientific Biography (editado por Ch. C. Gillespie en 16 volúmenes, entre 1970 y 1980) se citan a 29 jesuitas que destacaron internacionalmente en el mundo de las ciencias. Y en el libro que comentamos, hemos recopilado una larga lista de 361 nombres de jesuitas científicos desde 1540.

De ellos, 50 son matemáticos, 44 físicos, 109 astrónomos, 70 geofísicos, geólogos y meteorólogos, 4 químicos, 21 biólogos, 39 naturalistas, geógrafos y cartógrafos y 24 exploradores. "Naturalmente –apuntamos allí – esta no es más que una pequeña muestra de los numerosos jesuitas que se han dedicado a las ciencias desde la fundación de la Compañía" (*Los jesuitas y la ciencia*. pág. 13-14).

A la muerte de San Ignacio de Loyola en 1556, la Compañía tenía 35 colegios en diversos pa-

* Catedrático de Geofísica, miembro de la Asociación de Amigos de Teilhard de Chardin y Colaborador de la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión.



Pierre Teilhard de Chardin en 1955. Fuente: Wikipedia.

íses de Europa y uno en la India. "De esta forma, diez años después de su fundación, la Compañía tomaba la labor de los colegios como el elemento clave de su labor apostólica. La rápida extensión de los colegios se explica por la necesidad y demanda social de la educación de la juventud, a la que la nueva orden respondió con un nuevo estilo y estructura pedagógica" (*Los jesuitas y la ciencia*, pág. 16).

Los jesuitas y la enseñanza de las ciencias de la naturaleza

Como apuntamos allí, "el enorme éxito de estos primeros colegios se debía en parte a una nueva orientación en la enseñanza basada en el método seguido en la Universidad de París o *modus parisiensis*, y unos programas adaptados a la época" (Los jesuitas y la ciencia, pág. 16). Los tres años dedicados a la filosofía se denominaban Lógica, Física y Metafísica. En la parte correspondiente a la Física (Physica, más exactamente, estudio de la naturaleza), los contenidos se correspondían a los libros de Aristóteles de filosofía de la naturaleza: *Physica*, *De Coelo, De generatione et corruptione, De anima y Meteorologica*.

Al ciclo de filosofía pertenecía también la enseñanza de las matemáticas, que comprendía, además de las matemáticas de tradición griega y árabe propiamente dichas, esto es, geometría, aritmética y álgebra, otras disciplinas aplicadas, como la Astronomía, la Agrimensura, la Óptica, la Mecánica y la Música.

Los años en los que empiezan los primeros colegios jesuitas coinciden con el inicio de la llamada revolución científica y el origen de la ciencia moderna (Copérnico, Kepler, Brahe, Galileo, Roger Bacon..). La orientación de lo que empieza a denominarse como "nueva ciencia" implicaba el recurso a la observación de la realidad y a la construcción de experimentos para confirmar las incipientes leyes naturales que se formulaban.

En los colegios de jesuitas, como los profesores de filosofía que explicaban la Física debían atenerse a la doctrina aristotélica, según estaba establecido, las nuevas ideas se irán introduciendo en la enseñanza a través de los profesores de matemáticas que tenían más libertad. Va a ser, por tanto, a través de la enseñanza de las matemáticas y de la astronomía como se abre una puerta en los colegios jesuitas a la introducción de la "nueva ciencia".

En los 600 colegios que tuvieron los jesuitas en Europa durante los siglos XVI al XVIII, se instalaron treinta y dos observatorios que fueron los primeros en algunos países. El capítulo 4 presenta un muestrario de los matemáticos y astrónomos jesuitas en China. Allí, después de la llegada de Matteo Ricci a Pekín en 1601, y dada su impronta en la Corte Imperial, los jesuitas fueron durante siglo y medio los directores del Observatorio Imperial y se les concedió la categoría de mandarines.

Los jesuitas naturalistas, geógrafos y exploradores

También tuvieron gran importancia los jesuitas naturalistas, geógrafos y exploradores. A ellos se refiere el capítulo 5 del libro *Los jesuitas y la ciencia*. El hecho de la llegada de los europeos al nuevo continente americano abrió a los jesuitas un nuevo campo de misión. Y con su interés por el conocimiento y las ciencias, abrieron bibliotecas y tuvieron posibilidad de estudiar y dar a conocer en Europa las características de la geografía, la fauna, la flora y las costumbres de los habitantes de América.

Los intrépidos misioneros jesuitas, adentrándose en territorios desconocidos hasta entonces, exploraron desde el Canadá a la Patagonia. Fueron los primeros europeos en recorrer los grandes ríos del Missisippi, del Amazonas y del Orinoco. Su interés por la geografía les llevó a confeccionar los primeros mapas de América, así como de Filipinas (el andaluz Pedro Murillo Velarde), de China, la India, el Tíbet y Etiopía. Este inmenso trabajo se vio interrumpido en 1773 con la supresión de la Compañía.

"En los 600 colegios que tuvieron los jesuitas en Europa durante los siglos XVI al XVIII, se instalaron treinta y dos observatorios que fueron los primeros en algunos países"

La ciencia y los jesuitas tras la restauración de la Compañía de Jesús

A partir de 1825, tras la restauración de la Compañía en 1814, los jesuitas renovaron su interés por las ciencias naturales y sociales y por las matemáticas. En el campo de las ciencias de la naturaleza, los nuevos jesuitas crearon una red de setenta observatorios por todo el mundo, a lo que se dedica el capítulo 6. Con

un carácter monográfico, se destacan las aportaciones desde África, Asia y América Central y del Sur al conocimiento de los ciclones tropicales (capítulo 7), al estudio de los terremotos (capítulo 8) y a la interpretación del magnetismo terrestre (capítulo 6).

Entre los jesuitas científicos destacados en estos dos siglos (a los que se dedica el capítulo 9) se recuperan los nombres de Angelo Secchi, pionero de la astrofísica; Stephen J. Perry, en geofísica y astronomía; James B. Macelwane en sismología; y Pierre Teilhard de Chardin, en geología y paleontología.

En las 133 universidades y más de 400 colegios jesuitas en todo el mundo los miembros de la Compañía de Jesús siguen hoy activos en la ciencia y en la investigación científica, como algo que no les es ajeno, y donde pueden establecer relación con los ambientes a veces alejados de la Iglesia. A esto se dedica el capítulo 9.

Pierre Teilhard de Chardin: su formación científica

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) nació en Sarcenat, cerca de Orcine, a poca distancia al oeste de Clermont-Ferrand en el seno de una familia de la aristocracia rural francesa[1].

Estudió en el colegio de los jesuitas de Notre Dame de Mongré y en 1899 entró en el noviciado de la Compañía de Jesús en Aix-en Provence y continuó sus estudios de filosofía en la isla de Jersey, donde se habían instalado los jesuitas franceses, debido a leyes de excepción de 1901 en Francia. Durante estos estudios Teilhard empezó a interesarse por la geología.

Entre 1905 y 1908 fue profesor de física y química en el colegio jesuita de la Sagrada Familia en El Cairo, su primer contacto con el Oriente que le fascinaría más tarde y donde empezó sus trabajos de campo de geología. Los estudios de teología los hizo en Hastings, Inglaterra, donde se ordenó sacerdote en 1911 y donde continuó su interés por la geología y paleontología. Allí conoció a Charles Dawson y presenció el descubrimiento del "hombre de Piltdawn" que resultó ser una falsificación.

Más tarde, cuando Teilhard ya era famoso, se le ha querido hacer injustamente responsable del engaño.De 1912 a 1914 Teilhard estudia en París geología bajo la dirección de Marcellin Boule, director del Instituto de Paleontología Humana del Museo de Historia Natural, que le inicia en los estudios de paleontología y entra en contacto con Henri Breuil con el que continuará en estrecha relación durante toda su vida. En esos años realiza varios viajes de estudios junto con un grupo de científicos, entre ellos a las cuevas con restos y pinturas prehistóricas del sur de Francia y nordeste de España, a los Alpes, Normandía e Inglaterra.

En 1915 es movilizado como camillero y hasta 1919 vivió la experiencia de la guerra que le marcó profundamente y que él interpretó como un "bautismo en lo real", esto es, la inmersión en la gran confrontación humana que fue la primera guerra mundial. Su dedicación y valentía en la atención en el frente a los heridos le merecieron la Cruz de Guerra (1915), la Medalla Militar (1917) y la Legión de Honor (1920).

Después de acabada la guerra regresa a París donde termina su licenciatura en ciencias naturales en 1919 y empieza su docencia de geología en el *Institut Catholique* que tendrá que interrumpir pronto. Al año siguiente presenta su tesis doctoral sobre los mamíferos del Eoceno inferior en Francia, que merece el premio de la Sociedad Geológica de Francia.

Teilhard en China

En 1923, invitado por el jesuita Emile Licent (1876-1952), que estaba organizando un museo de historia natural en Tianjin, Teilhard realiza su primer viaje a China, donde trabaja en la geología del norte de China y Mongolia.

A partir de este primer viaje su vida queda vinculada al trabajo geológico y paleontológico en China. Su tiempo se reparte entre China y Francia, donde continúa sus clases y su trabajo en el Museo. En 1926 empieza a trabajar en el yacimiento de fósiles de Chukutien, con los fósiles humanos del Sinanthropus (Homo erectus pekinensis).

El estudio de los fósiles humanos se convierte en su línea más importante de investigación. En 1931 participa como geólogo en el "Crucero amarillo", viaje desde Pekín a Turkestán a través de Asia central durante nueve meses, organizado por la fábrica Citroen como demostración de sus automóviles.

Entre 1932 y 1937 trabaja en el Museo del Hombre de Pekín con frecuentes viajes a Fran-

"El estudio de los fósiles humanos se convierte en su línea más importante de investigación. En 1931 participa como geólogo en el "Crucero amarillo", viaje desde Pekín a Turkestán a través de Asia central durante nueve meses"

[1] La literatura sobre Teilhard de Chardin es abundantísima, sobre su vida podemos citar: Claude Cuénot, Pierre Teilhard de Chardin. Las grandes etapas de su evolución. Madrid: Taurus (1967); Robert Speaight, Teilhard de Chardin. Biografía. Santander: Sal Terrae (1972); Ursula King, Spirit of fire. The life and vision of Teilhard de Chardin. Nueva York: Orbis Books (1998); Patrice Boudignon, Pierre Teilhard de Chardin, sa vie, son oevre, sa reflexión. Paris: Édition du Cerf (2008).

cia. En 1835 realiza trabajos geológicos en el norte de la India en compañía de los geólogos George Barbour, Davidson Black and Helmut de Terra con los que mantuvo una estrecha amistad y en 1938 viaja a Java invitado por Gustav von Koenigswald, descubridor de los fósiles humanos en esta región.

Teilhard, un científico reconocido por la comunidad internacional

A partir de 1939, Teilhard es ya una figura reconocida en los círculos científicos de paleontología humana, realiza viajes, presenta conferencias en Francia y Estados Unidos, y lleva a cabo en colaboración con otros científicos, trabajos de campo, además de los ya mencionados en China, Cachemira y Java, también en Birmania y África del Sur, vinculando su trabajo cada vez más a los estudios sobre los orígenes del hombre. En 1947 es nombrado Oficial de la Legión de Honor y miembro correspondiente de la *Académie des Sciences*. Sus ideas sobre la evolución y su incidencia en la formulación de la fe cristiana empiezan a ser ampliamente discutidas en Francia.

“Acostumbrados a ver en él al científico, activo en sus trabajos de paleontología y geología, que le ponían en contacto con la historia de la Tierra y del hombre, o al filósofo que elaboraba una nueva síntesis cosmológica desde la ciencia, olvidamos al místico cristiano, que descubría la presencia del Cristo cósmico en las fibras de la materia y le concebía como el fin último de toda la evolución del universo”

En una época en la que todavía la teoría de la evolución era vista con reparos en los ambientes eclesiásticos, las ideas de Teilhard encontraban cada vez más sospechas y rechazos. No se le permite publicar, excepto los trabajos puramente científicos, aunque, sin embargo, sus ensayos se propagaron ampliamente en copias entre sus muchos entusiastas seguidores. Desde hacía años su presencia en Francia resultaba incomoda y se le aleja el mayor tiempo posible.

En 1948 viaja a Roma para intentar el permiso de la publicación de su obra *El fenómeno humano*, que no consigue, a la vez que se le niega permiso para acceder al prestigioso *Collège de France*. A pesar de todo su fidelidad a la Iglesia y a la Compañía se mantiene inamovible. A partir de 1952 sus estancias en Nueva York se alargan, allí sigue trabajando en temas de paleontología humana en la *Wernner Gren Fundation*, y es allí donde fallece súbitamente en 1955.

Evolución cósmica y fe cristiana

Como sacerdote y jesuita por un lado y como apasionado científico por otro, la mayor preocupación de Teilhard fue siempre como integrar el pensamiento cristiano dentro de la nueva cosmovisión presentada por las ciencias, y más concretamente por la geología y la paleontología, de un mundo en evolución.

Esta preocupación está ya presente en sus primeros escritos de juventud durante la guerra y continuará hasta las últimas páginas, escritas unos días antes de su muerte. Esta preocupación se apoya en las dos columnas que soportan toda su vida, su trabajo científico y su experiencia mística. Para él, la nueva visión evolutiva de la vida y del universo, que él ha asimilado a través de su dedicación apasionada a la ciencia a lo largo de sus estudios y sus trabajos de investigación, no puede menos de afectar profundamente su concepción religiosa y cristiana de la relación de Dios con el mundo.

Esta relación se había formulado en el pasado necesariamente dentro de una concepción estática del universo, y debe adaptarse ahora a la nueva imagen evolutiva que presentan las ciencias modernas. Esto implica una reformulación del pensamiento cristiano, en especial, respecto a la creación divina y al problema del mal, así como del misterio de Cristo y su relación con el mundo.

Fueron precisamente sus escritos en esta línea los que más preocuparon a las autoridades eclesiásticas, que no permitieron su publicación durante su vida. Para Teilhard no se trataba de un problema puramente teórico, sino que constituía el centro de toda su vida y el motor de su espiritualidad.

Acostumbrados a ver en él al científico, activo en sus trabajos de paleontología y geología, que le ponían en contacto con la historia de la Tierra y del hombre, o al filósofo que elaboraba una nueva síntesis cosmológica desde la ciencia, olvidamos al místico cristiano, que descubría la presencia del Cristo cósmico en las fibras de la materia y le concebía como el fin último de toda la evolución del universo[2].

El centro de esta mística lo constituye su pensamiento sobre el papel de Jesucristo en el

---

[2] Christopher F. Mooney, Teilhard de Chardin and the mystery of Christ. Nueva York : Doubleday Image Book (1968); Édith de la Héronniere, Teilhard de Chardin, une mystique de la traversée. Paris: Albin Muchel (2003) ; Gustave Martelet, Teilhard de Chardin, prophète d'un Christ toujours plus grande. Bruselas: Lessius (2005).

mundo, visto dentro de la evolución del hombre y del universo, que constituye al mismo tiempo el fundamento de su visión cristiana de la evolución y el centro de su cristología.

Autonomía de la ciencia, autonomía de la espiritualidad

Teilhard separó claramente su trabajo científico de su reflexión religiosa, y de esta forma en sus más de 200 artículos científicos no se menciona para nada el problema religioso. Como científico fue un verdadero científico, reconocido por sus trabajos de geología y paleontología.

Sin embargo, para él, el trabajo científico constituía ya en sí mismo una forma de adoración y afirma que ciencia y religión forman dos caras de un mismo movimiento de conocimiento de la realidad. El encontraba en el trabajo científico una forma de alimento espiritual. "Estoy convencido", nos dice, "de que no hay un alimento natural más poderoso para la vida religiosa que el contacto con las verdades científicas bien comprendidas"[3].
De esta forma, al mismo tiempo que su trabajo científico realiza una continua producción de su pensamiento filosófico y religioso, que culmina con la redacción de sus dos textos fundamentales: *El fenómeno humano* entre 1938 y 1940 y *El medio divino* entre 1926 y 1927.

El primero recoge su pensamiento, que podemos llamar hoy filosófico, donde nos da una visión global de toda la evolución del universo, incluida la del hombre, tomando como punto de partida los datos proporcionados por las ciencias, y encontrando su necesaria convergencia en lo que el llama el "Punto Omega" que luego identifica con Dios. Al final de la obra añade unas consideraciones sobre lo que el llama el "fenómeno cristiano", y como debe interpretarse desde estas nuevas perspectivas.

[3] Pierre Teilhard de Chardin, Science et Christ, Oeuvres IX, París: Éditions du Seuil (1965), 62.

El Medio Divino
El segundo (*El Medio Divino*) es un trabajo de carácter puramente religioso, en el que presenta un nuevo enfoque de temas de ascética y mística cristianas, coherentes con su visión evolutiva del mundo, en el que identifica la figura de Cristo como el verdadero Punto Omega.

La "cosmogénesis" de la evolución del universo se convierte así en una "Cristogénesis" o construcción del Cristo Total. A estas dos obras hay que añadir la larga lista de 243 ensayos de tipo religioso y filosófico, en los que fue desarrollando sus ideas respecto a la naturaleza evolutiva del universo, las potencialidades de la materia, el futuro de la humanidad y el papel de Cristo en un mundo en evolución.

La concepción de Teilhard sobre Cristo, en su visión evolutiva del universo no era solo un pensamiento teórico, sino que constituía realmente el centro de su vida misma, es decir, formaba el centro de su espiritualidad personal, su vida interior y su mística.

Las notas de sus Ejercicios Espirituales, nos permiten constatar cómo estas ideas, son también las constantes que año tras año forman el núcleo de su oración y meditación. Se conservan las notas personales, muy escuetas, que Teilhard tomaba cada año y a través de las que podemos seguir la evolución de su meditación personal[4].

En estas notas encontramos que su visión de Cristo y del mundo no es solo un pensamiento teórico para presentarlo a los demás, sino el motor y centro de toda su vida espiritual. Año tras año, sus Ejercicios se centran en las mismas ideas. El término "Cristo-Omega" aparece ya en sus notas de 1922 y se repite en todos los demás años.

En 1940 aparece el término "omegalizar" para expresar la unión del universo con el Cristo total, y al año siguiente presenta las dos pers-

[4] Pierre Teilhard de Chardin, Notes de retraites, 1919-1954. París: Édition du Seuil (2003).

"Sin embargo, para él, el trabajo científico constituía ya en sí mismo una forma de adoración y afirma que ciencia y religión forman dos caras de un mismo movimiento de conocimiento de la realidad. El encontraba en el trabajo científico una forma de alimento espiritual. "Estoy convencido", nos dice, "de que no hay un alimento natural más poderoso para la vida religiosa que el contacto con las verdades científicas bien comprendidas"

pectivas, que a partir de esa fecha se convierten en el resumen de su actividad: “universalizar a Cristo” y “Cristificar el universo”. Toda su vida la concibe Teilhard como una fidelidad al Cristo-Omega y en 1948 escribe “más que nunca es el Cristo-Omega el que ilumina y dirige mi vida” y reconoce que esta imagen de Cristo queda un poco a un lado de la “presentada por la gente de Iglesia”.

Finalmente en 1950 expresa que en su vida no debe entrar nada que no sea “Cristificable” y muestra su preocupación en los últimos días de su vida por “acabar bien, es decir, en plena confesión y en plena fe al Cosmos y al Cristo-Omega. Terminar bien, es decir, haber tenido tiempo y ocasión de formular mi mensaje esencial, la esencia de mi mensaje”. En el último día de sus últimos ejercicios en 1954 resume toda su visión con una sola palabra “Pan-Cristismo”.

La Misa sobre el Mundo

Otra fuente, para entender hasta que punto su concepción sobre el papel de Cristo en el mundo constituyó la inspiración de su vida y su trabajo, se puede encontrar en sus oraciones, que aparecen en muchos de sus escritos, generalmente al final de ellos.

> “Conciencia es para Teilhard la capacidad de conocer que en el hombre se hace autorefleja o autoconsciente, es decir, el hombre conoce que conoce en el mismo acto de conocer. Estos dos tipos de energía son en realidad para él los dos componentes de una sola energía fundamental”

Una mención especial merece su *Misa sobre el mundo*, compuesta por primera vez en 1918 en el frente y retocada en 1923 en el desierto de Ordos, en Mongolia. Toda esta bellísima oración, que sigue el esquema de la Misa y presenta la consagración del mundo como una extensión de la Eucaristía, está traspasada por las ideas de la presencia de Cristo en el mundo.

“Misteriosa y realmente, al contacto de la Palabra substancial, el Universo, inmensa Hostia, se convierte en Carne. Toda materia es ya encarnada, Dios mío, por vuestra Encarnación”.

Es a ese Jesús encarnado en el mundo, al que al final dirige su oración: “A vuestro Cuerpo, en toda su extensión, es decir, al Mundo convertido por vuestra potencia y por mi fe en el crisol magnífico y viviente donde todo desaparece para renacer, ... yo me entrego para en él vivir y morir, Jesús.

Para terminar confesando “Cristo glorioso, influencia secretamente difusa en el seno de la Materia y centro deslumbrador donde se unen la fibras sin número de lo múltiple... Es a ti a quien mi ser llama con un deseo tan grande como el Universo. Tu eres verdaderamente mi Señor y mi Dios”[5].

Los textos de sus oraciones muestran claramente que su cristología no era solo el resultado de una reflexión teológica, sino sobre todo el fruto de una experiencia mística, en la que la presencia y acción de Cristo llenan el universo evolutivo.

Para él ni Cristo puede concebirse separado del universo, ni el universo separado de Cristo. Teilhard vivió con pasión esta presencia y acción de Cristo en el mundo y se esforzó por comunicarla desde su trabajo científico, de todas las formas posibles, a pesar de todos los obstáculos e incomprensiones que encontró para llevarlo a cabo.

De la cosmogénesis a la Cristogénesis

Para comprender el papel de Teilhard como científico, filósofo, teólogo y místico conviene presentar aquí un corto resumen sobre su pensamiento. En sus escritos Teilhard supo integrar su pasión por la ciencia y el mundo con su espiritualidad cristocéntrica, inculcada como jesuita por los Ejercicios Espirituales de San Ignacio.

En uno de sus primeros escritos, fechado en 1916, ya aparecen en germen muchos de los temas que se repetirán a lo largo de su vida y que forman parte de lo que será su actitud vital. Esta se refleja en las primeras líneas de la introducción de este ensayo: “Escribo estas líneas por la exuberancia de la vida y por la necesidad de vivir, para expresar una visión apasionada de la Tierra y para buscar una solución a las dudas de mi acción; porque yo amo al Universo, sus energías, sus secretos, sus esperanzas y porque al mismo tiempo estoy entregado a Dios, el solo Origen, la sola Salida, el solo Término”.

Este amor apasionado de Teilhard a Dios y a la Tierra será una constante hasta su muerte. Como repetirá a menudo se sentía tanto un hijo

[5] Pierre Teilhard de Chardin, La messe sur le monde. Le coeur de la matiere. Oeuvres XIII, París:Éditions du Seuil (1976), 141-156.

del cielo como de la tierra. En la misma introducción hay ya una llamada al cristiano a reconocer este "despertar cósmico" y "descubrir el Ideal divino en la médula de los objetos más materiales y terrestres y penetrar el valor beatificante y las esperanzas eternas de la santa Evolución"[6]. La aceptación del carácter evolutivo del universo y de la vida y la necesidad de su integración en la visión religiosa y cristiana estará siempre en el centro de su pensamiento.

Los 20 ensayos, escritos durante el tiempo de la guerra (1916-1919), contienen ya la mayoría de las intuiciones fundamentales de su pensamiento sobre las que trabajará durante toda su vida.

Al mismo tiempo que su trabajo científico a lo largo de toda su vida Teilhard va realizando una continua producción de su pensamiento, que podemos llamar hoy filosófico y teológico, desarrollado a lo largo de sus escritos que ocupan trece volúmenes y su abundante correspondencia.

Entiende su pensamiento como una visión global de toda la evolución del universo, incluida la del hombre y su sentido último, tomando como punto de partida los datos proporcionados por las ciencias. Sus consideraciones terminan incidiendo en el que él llama el "fenómeno cristiano", y como debe interpretarse desde estas nuevas perspectivas[7].

Teilhard trata de entender la naturaleza de la materia, no desde el punto de partida de sus partículas más elementales, sino desde la evidencia de la existencia de la consciencia en el hombre. Es decir, en lugar de tratar de entender la consciencia humana desde los constituyentes de la materia, es decir, desde su biología o química, como tratan de hacer hoy tantos neurobiólogos, trata de entender la materia desde el hecho de la presencia de la consciencia en el ser material que es el hombre.

Por eso pondrá por título a su obra fundamental *El fenómeno humano*. En efecto, si el hombre es un ser material autoconsciente, esta cualidad de la consciencia, clara y explícitamente presente en el hombre, tiene, para Teilhard, que estar de alguna manera también presente en toda la materia. Para él, una cualidad, como es la autoconsciencia, no puede aparecer como algo totalmente nuevo en el hombre, sin que en un cierto modo, aunque sea muy primitivo, no esté ya presente en los demás seres.

Esto le llevó a proponer que hay un "interior" de la materia, además de su "exterior", cuya naturaleza y funcionamiento es el objeto de las ciencias experimentales. El interior de la materia está ligado a la complejidad, de forma que al aumentar ésta, aumenta también su grado de interioridad. La complejidad, a su vez, está relacionada con otra característica de la materia a la que llama "centricidad" y ambas a su vez están relacionadas con la consciencia.

Teilhard llama centricidad a la capacidad de la evolución de la materia de formar sistemas cada vez más complejos (formados de más elementos) y centrados es decir formando una unidad. A este doble carácter de la materia (interior y exterior) corresponden también dos tipos de energía: una energía "tangencial", que corresponde a la energía física con la que las cosas interaccionan a su mismo nivel y otra energía "radial", que es responsable de la convergencia de la evolución de la materia en la línea de una mayor complejidad y una mayor consciencia.

"Teilhard llama centricidad a la capacidad de la evolución de la materia de formar sistemas cada vez más complejos (formados de más elementos) y centrados es decir formando una unidad. A este doble carácter de la materia (interior y exterior) corresponden también dos tipos de energía: una energía "tangencial", que corresponde a la energía física con la que las cosas interaccionan a su mismo nivel y otra energía "radial", que es responsable de la convergencia de la evolución de la materia en la línea de una mayor complejidad y una mayor consciencia"

Conciencia es para Teilhard la capacidad de conocer que en el hombre se hace autorefleja o autoconsciente, es decir, el hombre conoce que conoce en el mismo acto de conocer. Estos dos tipos de energía son en realidad para él los dos componentes de una sola energía fundamental.

Teilhard llama también a la energía radial, energía espiritual, ya que para él consciencia y espiritualidad se identifican. De esta manera Teilhard supera todo dualismo materia-espíritu. Lo material y lo espiritual son para él dos dimensiones de una única realidad que abraca las dos.

Para Teilhard, por lo tanto, complejidad, centricidad, interioridad, consciencia y espiritualidad van unidas, de forma que el aumento en las primeras conlleva también un aumento en la última. Es decir, el grado de consciencia en la dimensión espiritual aumenta al tiempo que aumenta el grado de complejidad y centricidad en la dimensión material.

[6] Teilhard de Chardin, La vie cosmique. Écrits du temps de la guerre (1916-1919), Oeuvres XII, París: Éditions du Seuil (1976), 5.

[7] Entre la abundante literatura sobre el pensamiento de Teilhard podemos citar: Émile Rideau, La pensé du Père Teilhard de Chardin. París: Le Seuil (1965). Georges Crespy, La pensé théologique de Teilhard de Chardin. París: Éditions Universitaires (1961).

Esta vinculación de interioridad, complejidad, centricidad, por un lado y consciencia y espíritu por otro es fundamental en el pensamiento de Teilhard y se fundamenta en que la consciencia y el espíritu aparecen claramente en el hombre, cuyo cerebro posee la mayor complejidad material. En conclusión, la materia para Teilhard tiene, por lo tanto, un dinamismo interno que incluye la dimensión espiritual.

Con la aparición de la vida en la evolución de la Tierra se constituye la formación de una capa de nuevas características a la que Teilhard llama la "biosfera". Una vez aparecida la vida, ésta se desarrolla hacia formas cada vez más complejas, desde los animales unicelulares a los mamíferos, y dentro de ellos a los primates, en los que el cerebro adquiere un mayor desarrollo en complejidad.

Como ya hemos dicho, a este incremento en complejidad corresponde un incremento en consciencia y, en consecuencia, en un grado mayor de espiritualidad. Los seres al evolucionar desde la materia inerte a la vida, y más tarde hacia grados cada vez mayores de consciencia, su dimensión espiritual va creciendo a medida que van creciendo a lo largo de la línea de una mayor complejidad que acaba por centrarse en el cerebro. Un paso nuevo se da con la aparición del hombre en el que la consciencia está ya claramente desarrollada.

En la convergencia en el Punto Omega se realiza, por lo tanto, la perfección final de toda la evolución. Esta convergencia se realiza a través de la noosfera (la evolución humana). La materia misma que inició su movimiento evolutivo en el origen del universo no llegará a su completitud hasta que se realice su convergencia en el Punto Omega, a través de la evolución de su dimensión espiritual en el hombre.

Este último estadio de la evolución cósmica en la noosfera tiene lugar a través de lo que Teilhard llama la "colectivación humana" o la "socializacion". El futuro de la humanidad, en realidad, puede finalmente tender bien hacia una unidad convergente o hacia una pluralidad divergente. Es decir, la humanidad progresa hacia una cierta unidad o se disgrega en una multiplicidad. La primera significa siempre un avance y la segunda un retroceso.

En el camino hacia delante de la evolución humana, para evitar el caer en la pluralidad divergente, que siempre amenaza el proceso de la evolución a nivel humano, y asegurar el movimiento convergente es necesaria una atracción por un "Centro de Atracción", un "Alguien", que por una cierta fuerza atractiva realice la unificación final de todas las consciencias.

"Como jesuita su fe cristiana y su espiritualidad ignaciana le llevan a encontrar una coherencia entre el camino de la ciencia y el de la fe. De esta forma, para él, el Punto Omega se concretiza en Cristo, Dios encarnado en la materia, que impulsa y realiza en sí la culminación de todo el proceso evolutivo"

Lo mismo que la aparición de la vida creó la biosfera, la aparición de la consciencia desarrollada en el hombre crea una nueva envoltura de la tierra, a la que él llamó la "noosfera". La aparición de la biosfera y de la noosfera son dos casos de procesos de emergencia, que forman lo que él llama una discontinuidad en continuidad, con la aparición de la vida en el primero y de la consciencia en el segundo.

No acaba en el hombre este movimiento evolutivo de la materia hacia el espíritu, pues, a través del espíritu humano, la evolución de la materia continúa hasta su última realización en la convergencia, en un punto común convergente, que él llama el Punto Omega. La convergencia del movimiento cósmico evolutivo es un elemento esencial en el pensamiento de Teilhard. Para él una evolución que no converja no tiene sentido.

El punto de convergencia en el que se realiza esta unificación de la noosfera y en el que encuentra su culminación o Punto Omega, ha de ser él mismo "hiper-personal". El carácter personal es un aspecto esencial de la conciencia y el espíritu. Este Punto Omega, personal y transcendente, no es solo un foco pasivo hacia el que tiende toda la evolución, sino un polo activo que atrae todo a su unificación consigo, y Teilhard lo identifica con Dios.

La convergencia final del universo, que, como ya se ha mencionado anteriormente, constituye un punto esencial del pensamiento de Teilhard, se realiza, por lo tanto, al nivel de la noosfera, esto es, a través de la evolución humana, por un movimiento unificador, atraído por el personal y transcendente Punto Omega.

Esta atracción, garantía de la convergencia, no

niega la libertad de la noosfera ya que se realiza a través de la fuerza de un super-amor que mana del Punto Omega. Es precisamente la fuerza del amor la que mueve los elementos de la noosfera a unirse sin destruir su identidad. A esta unión libre de la convergencia de la noosfera la llama Teilhard “la gran opción”.

¿Es Cristo el punto Omega?

Teilhard presenta finalmente una interpretación cristiana de toda la evolución en la que el Punto Omega, hacia el que converge toda la evolución, se identifica con la figura de Cristo. De esta forma el universo tiende en su movimiento de convergencia a nivel humano hacia una última unidad que la fe cristiana reconoce que solo se puede realizar en la unión de los hombres con Cristo.

Cristo mismo es, por lo tanto, la presencia del Punto Omega en la historia humana, que atrae hacia sí el progreso humano, y ayuda a que se realice su consumación en la unidad definitiva con él. En esta interpretación, la cosmogénesis de la evolución se convierte en lo que Teilhard llama una “Cristogénesis”, al identificar el polo de convergencia de toda la evolución con el Cristo encarnado. La unidad de los hombres, y a través de ellos de todo el universo, en Cristo constituye lo que él llama el “Cristo Total” o “Cristo Cósmico”.

El proceso por el que se desarrolla el universo se identifica con aquel por el que se forma el Cristo Total. Para Teilhard el papel de Cristo es realmente central para todo el movimiento de la evolución cósmica. Estas ideas están expresadas de forma más completa en uno de sus últimos ensayos, escrito en marzo 1955, solo un mes antes de su muerte y que se puede considerar como su testamento espiritual[8].

La espiritualidad ignaciana

Al finalizar este recorrido histórico a lo largo de 500 años, queda flotando la pregunta: ¿cómo explicar esta tradición científica única en la Iglesia católica por sus características? En el epílogo que recapitula todo lo dicho se apunta una respuesta.

La raíz de todo ello se podría encontrar en la espiritualidad ignaciana que trata de encontrar a Dios en todas las cosas. Los jesuitas –tal como formuló el papa Benedicto XVI – deben estar en las fronteras donde es más vivo el debate entre la fe y la justicia. La reconciliación de la humanidad con la naturaleza, consigo misma y con Dios pasa por una insistencia en la investigación científica.

[8] Teilhard de Chardin, Le Christique. Le coeur de la matiere. Oeuvres XIII, París: Éditions du Seuil, 1976, 93-117

Como formulamos en este libro: “El trabajo paciente en observatorios y laboratorios es para el jesuita tan propio como el predicar y administrar los sacramentos. La ciencia como conocimiento y como instrumento en bien de la humanidad y de la propagación de la fe cristiana ha sido a lo largo de esta larga tradición un camino por el que los jesuitas se han atrevido a caminar”.

Conclusión

La celebración de los 60 años del fallecimiento de Pierre Teilhard de Chardin nos invita a estas reflexiones para las personas no especialistas en su pensamiento.

En este breve resumen de las ideas de Teilhard nos muestra como supo integrar en su pensamiento el carácter evolutivo del universo que han aportado las ciencias y el papel de Cristo en el universo que presenta la fe cristiana.

Es precisamente a partir de esta base científica que él descubre el carácter convergente del mundo a través del futuro de la humanidad en el Punto Omega de la divinidad.

Como jesuita su fe cristiana y su espiritualidad ignaciana le llevan a encontrar una coherencia entre el camino de la ciencia y el de la fe. De esta forma, para él, el Punto Omega se concretiza en Cristo, Dios encarnado en la materia, que impulsa y realiza en sí la culminación de todo el proceso evolutivo.

Teilhard muestra finalmente cómo la visión del mundo que va descubriendo la ciencia adquiere un sentido sacramental, descubriendo un mundo, que al estar dirigido hacia Cristo, es todo él, utilizando su terminología, “diafanía” suya. Por eso al final de su vida Teilhard podía escribir en sus notas espirituales que toda su vida consistía en “cristificar” el universo y “universalizar” a Cristo[9].

[9] Notes de retraites, 343-348.

“Teilhard muestra finalmente cómo la visión del mundo que va descubriendo la ciencia adquiere un sentido sacramental, descubriendo un mundo, que al estar dirigido hacia Cristo, es todo él, utilizando su terminología, “diafanía” suya. Por eso al final de su vida Teilhard podía escribir en sus notas espirituales que toda su vida consistía en “cristificar” el universo y “universalizar” a Cristo”



José Manuel Glez. Campa*



EL YO Y LA CONCIENCIA

En un anterior artículo en torno a "Las enfermedades" hacíamos una descripción sobre los diversos estratos que constituyen la esfera de la intimidad del hombre. En este trabajo pretendemos realizar algunas aportaciones que nos ayuden a comprender y clarificar la parte de la mente humana de la que tenemos mayor consciencia: EL YO.

El gran psicólogo y científico universal C. G. Yung, hablando del yo, decía: "Ha de entenderse por YO ese factor complejo al que se refieren todos los contenidos de conciencia. Pese a la indesconocible amplitud de sus bases, el YO no es nunca más, ni nunca menos, que la conciencia en general".

El apóstol Pablo, en el capítulo siete de su epístola a los Romanos, deja plasmado el estudio más profundo y sublime que jamás se haya realizado sobre la esfera de la intimidad en tan corto espacio gráfico. En lo que se refiere al YO, manifiesta: "Porque sabemos ("tenemos conciencia de=YO") que la ley es espiritual; mas YO soy carnal, vendido al pecado. Porque lo que hago (yo), no lo entiendo (yo); pues no hago (yo) lo que quiero, sino lo que aborrezco (yo), eso hago". Toda esta sección de Romanos 7:14-24 constituye lo que podríamos denominar el primer y más grande estudio psicoanalítico de la Historia. Nunca debemos olvidar que Pablo y el fundador del psicoanálisis científico, Sigmund Freud, tenían en común el hecho de que ambos eran judíos y que se habían formado, espiritual e intelectualmente, bebiendo de la misma fuente inspiradora: la Biblia. Quizá en este hecho, desapercibido para la mayoría de los estudiosos de las figuras de Pablo y Freud, se encuentre la razón de que dos personajes tan distantes en la historia y con tan diferentes concepciones sobre Dios y la religión, hayan coincidido en poner de

* Licenciado en Medicina y Cirugía. Especialista en Psiquiatría Comunitaria. Psicoterapeuta. Especialista en alcoholismo y toxicomanías. Conferenciante de temas científicos, paracientíficos y teológicos, a nivel nacional e internacional. Teólogo y escritor evangélico.

manifiesto las realidades más complejas, profundas y trascendentes del espíritu humano.

Volviendo al tema que nos ocupa es necesario que, llegado este momento, en el desarrollo de nuestro pensamiento, plasmemos, de manera sucinta, una descripción didáctica de la tectónica (división en diversos estratos) de la personalidad.

En este sentido distinguimos:

- Personalidad consciente (YO).
- Personalidad inconsciente (ELLO).
- Personalidad conjunta o total (EL SI-MISMO).

Siguiendo con la concepción de C. G. Yung sobre el yo, debemos recordar otra de las definiciones que sobre esta instancia psíquica apuntó: "El yo está, por definición, subordinado al sí-mismo, respecto del cual se comporta como una parte con respecto al todo". Asimismo el gran psicólogo establecía la infraestructura yoica, descubriendo que el YO tiene dos bases de sustentación:

1) Una somática: Se trata de sensaciones endosomáticas (es decir, sensaciones que se viven o se vivencian como devenidas o sentidas dentro de nuestro mismo cuerpo), que por su parte son ya de naturaleza psíquica, están ligadas al yo y son conscientes. Dependen de estímulos endosomáticos, lo cuales sólo en parte trasponen el umbral de la conciencia, mientras que en proporción considerable tienen un curso inconsciente o subliminal (por debajo de la conciencia).

2) Una psíquica: Constituida por factores conscientes e inconscientes (inconsciente personal y colectivo). A su vez, los contenidos inconscientes pueden ser: a) temporariamente subliminares (se trata de contenidos psíquicos, que se encuentran ubicados a nivel inconsciente y que voluntariamente, por una decisión del YO, pueden ser reproducidos mediante la facultad de la memoria; b) contenidos inconscientes no voluntariamente reproducibles, pero que en ocasiones pueden irrumpir en el campo de la conciencia, y c) contenidos inconscientes totalmente inaccesibles a la conciencia, y que pueden llegar a ser o no conscientes. Estos contenidos últimos constituyen los denominados ARQUETIPOS.

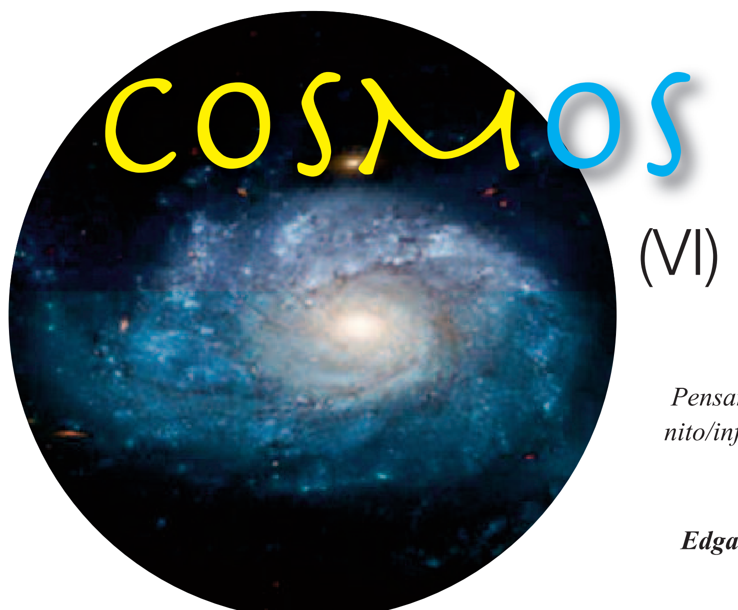
Los arquetipos corresponden a los contenidos más antiguos del espíritu humano; en parte se transmiten genéticamente de una generación a otra, y en parte están condicionados por la cultura, que se ha venido deviniendo a través de toda la historia de la humanidad. Los contenidos arquetípicos más importantes ocupan espacios de la esfera de la intimidad que contienen la verdad última de quiénes somos, de dónde venimos y a dónde vamos.

Las Sagradas Escrituras se ocupan de manera amplia y magistral en revelarnos esta realidad arquetípica correspondiente a los estratos más profundos de la esfera de la intimidad. La Biblia nos va desvelando los contenidos del corazón del hombre a través del análisis de los sueños (José, Jacob, Daniel), revelaciones (Moisés), visiones (Ezequiel, Daniel, Isaías, Juan) y exposiciones producto de la investigación científica de grandes hombres de Dios (Salomón). Pero por encima de cualquier otra realidad o circunstancia, las Sagradas Escrituras nos revelan nuestra realidad interior a través de las declaraciones que al respecto realizara el mismo Señor Jesucristo.

EL MISTERIO DEL COSMOS (VI)



Jorge Alberto Montejo*



Pensar por demás la relación existente entre el ser y la muerte, lo finito/infinito, suponen para cualquiera un reto, pues ninguna filosofía alcanza, ninguna ciencia ni ninguna fe.

***Edgar Giovanni Rodríguez**. Ontología de la muerte. Ensayo. 2006.*

DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DE LA MUERTE

Si el proceso de la muerte como culminación y finalización de la vida supone todo un misterio indescifrable, analizado no ya solo a la luz de la ciencia médica como fenómeno natural que es, sino también desde una vertiente humanista, contemplando la muerte como un acontecer que inexcusablemente llega más tarde o más pronto a todos los seres vivos, entrar en esa otra dimensión que se nos escapa desde el mundo de la abstracción, no deja de ser una aventura compleja aunque apasionante.

Efectivamente, un acercamiento al *fenómeno de la muerte* desde un posicionamiento, digamos, más filosófico, nos permitirá, pienso, tener una percepción y una sensibilización más aguda sobre el fenómeno que nos ocupa. Por lo tanto, analizaremos en este apartado la esencia misma de la muerte y, en consecuencia, de la finitud de la vida humana y, por extensión, de todo ser vivo. Y lo haremos desde esa dimensión que en el mundo de la filosofía denominamos *ontología*.

Para empezar convendría que delimitáramos el término en sí ya que nos permitirá tener una concepción más clara y precisa de lo que pretendemos analizar. La *ontología* es considerada como la ciencia o saber estructurado que perteneciendo al mundo de lo metafísico se ocupa del estudio, análisis e investigación de todo aquello que acontece en el ser humano y su esencia. Por lo tanto, la *muerte* como finalización de eso que llamamos *vida* viene a suponer todo un acontecer que predetermina la vida misma de los individuos. No podemos disociar la vida de la muerte. Ambos aconteceres forman parte de un mismo proceso que es la existencia. Pero esta, la existencia, más allá de la percepción o no que tengamos de ella, tiene también su *esencia*, es decir, una finalidad expresa y grabada en los genes de cada persona. Nuestro transitar por esta vida, por esta dimensión en que nos encontramos ahora, no es si no un moverse en el espacio y el tiempo. Pero no es solo esto. La vida, la existencia, conlleva otros aspectos muy sutiles que no todo el mundo es capaz de captar y de percibir. Cuando movidos por el interés de ahondar, de profundizar desde nuestra racionalidad en el *ser* que llevamos dentro, entonces es cuando estamos dando el salto, valga la expresión, de la temporalidad de nuestra existencia a nuestra *esencia*. Es aquí cuando comenzamos la *indagación ontológica* propiamente dicha, que dicho sea de paso, está fuera de toda temporalidad y aun más allá de ella.

El primer paso para admitir la certeza de la muerte es la idea de *finitud*, es decir, la percepción y el conocimiento de que la vida, más allá de la interpretación y el sentido que le demos a ella, es finita, se acaba. Esta sola idea de acabamiento, que diría **Zubiri**, de *finitud*, nos deja

*Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

perplejos. No acertamos a entender y menos a interpretar el porqué de ese fin de la existencia cuando las ansias de eternidad anidan en lo más profundo del ser humano. Y esto no solo nos deja confundidos sino también angustiados ante la sola idea de la *finitud*, que sabemos que es cierta, lo cual, evidentemente, es constatable por el fenómeno de lo que denominamos muerte o fin de la vida. Lamentablemente estamos tan acostumbrados a convivir con la muerte que esta se ha convertido ya en una rutina, en un acontecer diario del que no somos capaces, con frecuencia, de hacer una posible interpretación de ella. El ser humano suele permanecer impasible ante el *fenómeno de la muerte* como también dice **Ferrater Mora**, no es un "algo", es más bien un "alguien" que tiene identidad propia. Los personalistas decimos que es propiamente *persona*, con todo lo que ello implica: *ser humano que consciente de su dimensión no solo física sino también espiritual y ontológica es capaz de percibir y de captar la esencia de su vida y su trascendencia.* Podemos entonces concebir toda una *ontología de la muerte* igual que concebimos ahora una *ontología de la vida*. Y seguramente nos preguntaríamos si una lleva emparejada la otra. A mi juicio, creo que sí. Y lo creo porque si no somos capaces de concebir una *ontología* de nuestra existencia vital actual en vano intentaríamos tener una percepción y captación de la

> "Lo inmanente se convierte así en lo que vivimos por la experiencia y lo trascendente como aquello que la supera, es decir, que va más allá de lo experimental. Lo inmanente nos dispone para afrontar experimentalmente los acontecimientos que nos circundan en nuestra existencia. Lo trascendente, en cambio, es como si fuera un peldaño o un paso por delante de lo inmanente, para entendernos

hasta el punto de asumirla con naturalidad. Pero esto es solo apariencia. Apariencia ante la muerte de los otros. El proceso cambia cuando uno está en el trance de acceder a la finitud de la existencia, es decir, al acabamiento de su propia vida. Y es aquí cuando surge el dilema, creo yo.

Ya **Shakespeare**, el genial dramaturgo inglés, escenificaría de manera magistral el acontecer de la vida y la muerte en *Macbeth* cuando dice *"La vida no es más que una sombra que pasa, un pobre cómico que se pavonea y agita una hora sobre la escena y después ya no se le oye más..." (Acto V- Escena V).* Enfrentarse con la vida supone afrontar el dilema de la muerte, de la *finitud*. Pero el enfrentarse a la muerte implica, como bien dice **Ferrater Mora**, distintos modos de ser mortal. Yo creo que incluso más que eso: distintas formas también de vivir que nos preparen para afrontar la muerte, la propia muerte, la cual llegará inexcusablemente. Pienso que en la manera que afrontamos la vida también afrontaremos la culminación y finalización de la misma, del tránsito que supone. Pero, en fin, esto es tan solo intuición. La vida humana, posible continuidad de la misma en un "más allá" de la muerte desconocido. Pero, claro, esto es solo especulación. Una vez más nos topamos con el misterio de la vida (de la que somos actores y protagonistas en primera persona en este "gran teatro del mundo", que diría el gran **Shakespeare**) y de la muerte (de la que, ciertamente, nada sabemos, a nivel empírico, desde una esfera experimental). En fin..., ¡que el dilema está servido!

Entre la muerte y el tiempo

Hablar de la *muerte* implica, en la concepción de **Heidegger** –el filósofo existencialista alemán contemporáneo y discípulo de **Husserl**, el creador de la *fenomenología*– asociarla con el *tiempo* en su *ontología fundamental*. En *El Ser y el Tiempo*, su obra capital, **Heidegger** realiza todo un ejercicio de intentar unificar la esencia ontológica del *ser* con el discurrir del tiempo. Esta obra de **Heidegger** es de extremada complejidad hermenéutica, incluso para los ya avezados en el mundo de la filosofía. Con todo, difícilmente podríamos interpretar los conceptos ontológicos sin **Heidegger** e incluso, re-

montándonos más atrás en el tiempo, a **Descartes** y **Spinoza**. Si se quiere comprender el *ser* hay que empezar, según el filósofo alemán nacido en *Messkirch* en 1889, por el *ser* del hombre. Y por otra parte el *ser* es indefinible al estar inmerso en el *tiempo*. El *ser* viene a suponer nuestra esencia como personas. Algo que pertenece a la esfera de la conciencia más profunda y es por eso que **Heidegger** hablaba de *ontología fundamental* para referirse al estado interior de captación de nuestra esencia como personas. Y esto requiere además de un ejercicio intelectivo, el concurso de la intuición. Pero el *ser* vive inmerso en el tiempo que marcará su devenir. Es decir, para simplificar el concepto, nuestro *ser* vive enmarcado en el tiempo, inmerso, sumergido en él, tengamos o no conciencia y consciencia de ello. Y es precisamente por medio de esta captación o aprehensión del *ser* que llegamos a intuir el proceso de la *muerte*, de la finalización de nuestra existencia. Es decir, por una parte intuimos que ese fin llegará y por otra nos apercibimos del paso del tiempo que corre hacia ese final inescrutable, incomprensible a nuestro entendimiento. Y todo ello gracias a nuestra percepción del *ser* y su finitud.

Sin embargo, el planteamiento de **Heidegger** en la relación entre la muerte y el tiempo es discutido por **Emmanuel Lévinas**, el verdadero introductor de la tradición fenomenológica alemana en Francia. **Lévinas** realiza, a mi juicio, una de las críticas más perspicaces que se plantearon a la ontología fundamental de **Heidegger**. Efectivamente, **Lévinas** considera que la interrelación entre la *muerte* y el *tiempo* tal y como la plantea el filósofo alemán carece de sustantividad. A partir de su concepto de *alteridad* **Lévinas** rompe toda vinculación entre el *tiempo* y la *muerte*. El concepto esencial de la filosofía ontológica de **Lévinas** se centra en la disociación entre el *tiempo* y la *muerte* como elementos sustanciales para reconstruir una auténtica *ontología fundamental*.

El concepto de *alteridad* que introduce **Lévinas** como elemento clave para el *constructo* de su sistema viene a ser la comprensión que el "yo" hace del "otro", a modo de juego empático que permita la interrelación entre ambos elementos. El argumento básico de la *ontología* que esgrime **Lévinas** se centra en la independencia entre el *tiempo* y la *muerte,* en pensar el tiempo con independencia de la muerte. Sus obras más representativas *(Totalidad e infinito, El tiempo y el otro* y *Lecciones sobre la muerte y el tiempo)* nos muestran el suspicaz pensamiento del filósofo lituano de origen judío, nacionalizado en Francia y seguidor y colaborador de la revista *Esprit* que fundara **E. Mounier**.

Considerando de manera apreciativa el interesante planteamiento argumental de **Lévinas** creo, no obstante, que el concepto del *tiempo* está ligado, aunque solo sea de manera subconsciente, al de la *muerte*. Por una parte es cierto que podemos pensar la muerte desligada del tiempo, pero por otra pienso que la muerte está íntimamente ligada al concepto *tiempo* como un discurrir que conduce al desenlace final de la muerte. Y particularmente creo que esta captación del *tiempo*, como ya analizábamos al inicio de este ensayo, a medida que nos acercamos al desenlace final tenemos la percepción de que el *tiempo* es un elemento fundamental en nuestro devenir último. Y de esto creo que somos conscientes todos los humanos. Se da la curiosa circunstancia que en las distintas etapas de nuestra vida nuestra percepción del tiempo y de la muerte van cambiando. Este es un hecho constatable y no solamente conjetural. Y así en las primeras etapas de nuestra existencia vital no ligamos de manera tan acuciante el paso del tiempo a la finitud de nuestra existencia. Pero, en las etapas finales es cuando sí que nos percatamos con mayor intensidad ese acercamiento al desenlace final. Esto es lo que nos hace pensar que en el proceso evolutivo mental por el que atravesamos a lo largo del ciclo vital se produce una curiosa simbiosis

La vida misma, en su discurrir, es un fluir hacia lo incierto. No sabemos verdaderamente que nos puede suceder mañana o dentro de un instante. Nos movemos en el más absoluto de los misterios. Y eso añadiendo que vivimos en un esfera o dimensión de la que somos plenamente conscientes, que es la que llamamos *vida* o *existencia*.

entre el *tiempo* y la *muerte* como si ambas formaran parte de una misma ontogénesis, de un proceso adaptativo a escala psicológica en este caso. No sabemos realmente. Tan solo intuímos algo de esto. Si **Heidegger** liga estrechamente el ser ontológico con el discurrir del tiempo, entonces esa otra dimensión óntica del ser que nos permite aprehender y captar la esencia de todas las cosas, la muerte, como acontecer venidero en el tiempo, nos proyecta en una realidad acompañante a lo largo de nuestra vida. No se encuentra otra explicación posible a este problema filosófico que atañe a la dimensión ontológica de la muerte en el transcurrir del tiempo.

Sobre la trascendencia de la muerte

Hablar de la *trascendencia* de la muerte implica, en mi criterio, algo extremadamente complejo y de difícil resolución. Decir que la muerte nos trasciende equivale a afirmar que hay categóricamente un "más allá" del ámbito de la vida, de la dimensión vital en la que nos encontramos ahora. Y esto, dicho así, la verdad que nos suena bien. Pero, ¿podemos demostrar de manera plenamente fiable que esto es así más allá del mundo de las creencia o fe religiosa y metafísica? Honestamente hemos de decir que no. Y esto por un simple ejercicio filosófico que sustente de manera plena la argumentación sobre la existencia de ese "más allá" que no podemos llegar a aprehender, a captar de manera íntegra, salvo con el concurso de la intuición que nos disponga para la aceptación de esa otra dimensión tras la muerte, sustentada esta en la creencia religiosa y la fe en la que se apoya. Nos encontramos así ante el mayor de los enigmas de nuestra existencia. Y digo bien, el mayor, pues los otros misterios que nos acompañan en nuestra vida, algunos de ellos los vamos desentrañando en el discurrir del tiempo, pero esto no ocurre así con el *fenómeno de la muerte*, donde aún no hemos atravesado el umbral de la misma. Podemos hablar con propiedad de una cierta *inmanencia*, contrapuesta a la *trascendencia*. Lo inmanente se convierte así en lo que vivimos por la experiencia y lo trascendente como aquello que la supera, es decir, que va más allá de lo experimental. Lo inmanente nos dispone para afrontar experimentalmente los acontecimientos que nos circundan en nuestra existencia. Lo trascendente, en cambio, es como si fuera un peldaño o un paso por delante de lo inmanente, para entendernos. Entonces la pregunta que se nos ocurre podría ser la siguiente: ¿*inmanencia* y *trascendencia* pueden forma parte de una misma realidad a la vez? Podemos pensar que sí, en mi estimación.

En *El ser y la nada* **Sartre** realiza todo un ejercicio *de* autocomplacencia al exponer que la conciencia es conciencia de algo y reafirmarse en la idea de que la *trascendencia* es, a su vez, estructura constitutiva de la conciencia. Dicho en otras palabras: la *trascendencia* o la percepción que tengamos de ella anida en la conciencia. Esto es lo que creo a lo que se refería **Sartre** en su enigmática, polémica y compleja obra publicada en 1943 y que supuso su primera obra de temática netamente filosófica y

> "Es cierto que nuestra condición humana conduce al desenlace final que es la muerte tras nuestro paso, más o menos largo, según circunstancias de diversa índole, por la dimensión en la que nos movemos y somos que es la vida.

encuadrada dentro del movimiento existencialista francés. En relación con el fenómeno de la muerte **Sartre** lo concibe como ruptura y límite más que como consumación y advenimiento. La muerte, lejos de dar un sentido a la vida, le quita toda significación, en el pensamiento de **Sartre**. Esta era la percepción ateísta del filósofo francés. Por lo tanto le eximía de toda responsabilidad ante la muerte. En el concepto sartriano la muerte, al igual que el nacimiento, es inesperada y absurda. No cabe posibilidad de encontrarle un mínimo sentido. Por lo tanto, pienso que en la argumentación de **Sartre** sobre la muerte no cabe tampoco hablar de *trascendencia* de la misma en los planteamientos del filósofo francés, salvo que se tenga conciencia de ella. Claro que esto nos puede parecer que es un contrasentido. Y es que todo ser humano tiene, *a priori*, conciencia de la muerte, del acabamiento de la vida. Otra cosa es que le encuentre o no sentido, tanto a la vida como a la muerte. **Sartre**, al parecer, no lo encontró.

Pero, nos podemos preguntar ante el aparente sinsentido de la vida y de su acabamiento, la muerte, que decía **Hermann Hesse**, si realmente hay algún sentido en la vida y la muerte; si ambas cumplen alguna función específica en el universo que nos rodea.

"Tanto el pensamiento de **Krishnamurti** como el de **Gibrán** son, a mi juicio, anunciadores de esa realidad que llamamos muerte o acabamiento de la existencia y que dejan intuir que es preciso tener una captación esencial de la misma, es decir, una *trascendencia* efectiva, para poder llegar a percibirla no como algo temido sino como una realidad inacabada

En la constitución pastoral del *Concilio Vaticano II*, con el título de *Gaudium et spes*, aprobada por los padres conciliares en diciembre de 1965 y promulgada por **Pablo VI**, se afirma que *"es ante la muerte donde alcanza su cima el enigma de la condición humana" (GS 8).* Y es que, en verdad, el mayor de los enigmas que nos acontece es la muerte sin ninguna duda. Y lo es por el simple hecho de ser un acontecer futuro en la vida de cada uno. No nos debe extrañar que esto sea así. La vida misma, en su discurrir, es un fluir hacia lo incierto. No sabemos verdaderamente que nos puede suceder mañana o dentro de un instante. Nos movemos en el más absoluto de los misterios. Y eso añadiendo que vivimos en una esfera o dimensión de la que somos plenamente conscientes, que es la que llamamos *vida* o *existencia*.

Por lo tanto, seguramente que para intentar explicar algo al menos el significado y sentido de la muerte deberíamos empezar por darle una significación y posible sentido a lo que llamamos vida o ciclo vital. No parece que haya otra alternativa. Debemos para ello recurrir a un ejercicio pleno de racionalidad puesto que otros elementos o componentes que integran nuestra dimensión humana, como podrían ser las emociones, sentimientos, ilusiones e intuiciones, entre otras, nos podrían inducir a unas conclusiones equivocadas o erradas, creo yo.

Es cierto que nuestra condición humana conduce al desenlace final que es la muerte tras nuestro paso, más o menos largo, según circunstancias de diversa índole, por la dimensión en la que nos movemos y somos que es la vida. Entonces hemos de pensar que algún sentido habrá de tener nuestra existencia, y aún más, la posible proyección de esta en esa otra hipotética vida en el "más allá". Es por eso que hablamos, como ya analizábamos antes, de trascendencia de nuestra vida, de un proyectarse más allá de esta en la que estamos inmersos. Y es que llegados a este punto en el camino de la vida nos planteamos una serie de preguntas a las cuales, si queremos desentrañar algo el misterio de la vida y de la muerte, no nos queda más remedio que intentar dar una explicación coherente. Pero esta situación, en verdad, que nos desconcierta. Y hemos de pensar que esto sucede porque nos movemos en un inequívoco "mar de dudas" que desde la exclusiva racionalidad no podemos de ninguna de las maneras resolver. Es por eso que desde siempre el ser humano, ser pensante y racional, ha recurrido a la idea de lo sobrenatural como elemento clave e imprescindible para dar un sentido a su vida. Hemos de creer que esto no ha sido por casualidad en modo alguno. ¿Qué es pues lo que ha inducido al hombre a plantearse la idea de que algo por encima de él, es decir, algo sobrenatural, rige la vida de todo lo que contemplaba y aun su propia vida? Pues hemos de pensar que la imperiosa necesidad de dar, de encontrar, un sentido al mundo y a su vida en él. Y no solamente esto, sino también algo que diese explicación al final de ese ciclo que se llama vida y que le conducía al acabamiento de la misma.

Si el *ser*, como argumentaba **Sartre**, carece de sentido y significación (como pudiera parecerlo *a priori*), entonces nos preguntamos: ¿por qué tenemos conciencia de ese *ser* en nosotros? ¿No habrá alguna razón para ello? Creo que esto es clave para desentrañar algo en referencia al sentido de la vida y su proyección que es la muerte.

Pienso que la única alternativa posible que dé una cierta respuesta a las interrogantes planteadas no vendrá por vía racional. Entonces, ¿qué alternativa tenemos? No queda más solución que recurrir a la vía especulativa que nos ofrece el mundo de la metafísica, es decir, esa parcela que nos permite por medio de la abstracción ahondar en lo intangible, en aquello que careciendo de demostración empírica, no obstante, nos permite intuitivamente poder llegar a tener una cierta captación de los fenómenos de carácter sobrenatural o no explicados convincentemente de manera natural. Y aquí entra en juego también, por supuesto, el fenómeno de lo religioso como no podía ser de otra forma. Y es que existe toda una *metafísica de la*

muerte que han venido desarrollando diversas culturas a lo largo de la historia. Bien es verdad que todas ellas basadas en elucubraciones y especulaciones, y en ocasiones también en supersticiones de carácter religioso surgidas como consecuencia del temor a la muerte por desconocida e incierta que es en cuanto a su aparición. No es intención de este ensayo ahondar en las distintas argumentaciones existentes sobre la muerte y su posible continuidad en esa otra dimensión distinta a la que nos encontramos en esta vida ya que son muchas y muy variadas. Mi idea más bien apunta hacia una posible racionabilidad de la existencia de esa otra vida más allá del umbral de la muerte y que, por cierto, ya analicé en un ensayo anterior al hablar precisamente sobre el *umbral de la muerte*. No voy a insistir aquí pues mucho más. Tan solo añadir a lo allí argumentado que aun careciendo de verificabilidad plena de la existencia de un más allá desconocido este no se nos torna como imposible o irrealizable. No solamente desde la fe religiosa se hace patente la existencia de un alma inmortal que perdura después de la muerte sino que también desde una cierta lógica intuitiva podemos llegar a asumir que por qué no va a existir una continuidad de esta vida en otra dimensión cuando anidan unas ansias de eternidad en nuestro acontecer diario. Es cierto que esto tan solo no demuestra nada, pero, al menos, nos proyecta en la idea de que el acabamiento de la existencia no es total ni mucho menos, de que tiene un sentido el pensar que si todo finalizase aquí, en esta vida, sería la más absoluta de las injusticias. Un amigo ya fallecido recientemente, muy dado al pensamiento filosófico, comentaba en cierta ocasión que esta vida no tendría ningún sentido si no hubiera otra posterior. Reflexionando con sus palabras creo que no iba muy descaminado. ¡Los que se van son los que ya han tenido oportunidad de constatarlo por propia experiencia! ¡Los que nos quedamos aún podremos, en su momento, verificarlo, y el misterio quedará entonces desvelado!

Ya comentaba anteriormente que vivimos en un mundo rodeado de misterios, de enigmas insondables en muchos casos, y el *fenómeno de la muerte* es, seguramente, el más intrincado de todos ellos. En cualquier caso no deja de sorprendernos que en las sociedades actuales la muerte sea ocultada, como si se tratara de vivir al margen de ella, cuando precisamente convivimos con ella todos los días. ¡Una paradoja más del extraño comportamiento humano! Y es que la muerte se nos antoja siempre como inoportuna y entrometida. Y nos sorprende todavía más que la inmensa mayoría de la gente no se prepare para el evento que tarde o temprano llegará a buen seguro. Incluso dentro de la mentalidad religiosa de signo cristiano la muerte no es nunca bienvenida. Más bien diríamos que es temida, lo cual es algo totalmente injustificado a la luz de la teología cristiana bien encauzada.

En el pensamiento oriental la filosofía de la muerte es bien distinta al pensamiento occidental. Existe toda una filosofía tanto del buen vivir como del buen morir. **Krishnamurti**, el sabio hindú contemporáneo, decía acerca de la muerte: *"No admitimos el hecho de la terminación porque nuestras mentes buscan, mediante la continuidad, seguridad en la familia, en la propiedad, en nuestra profesión o en el trabajo que hacemos. Por lo tanto, tenemos miedo. Solo una mente que esté libre de la persecución adquisitiva de la seguridad, libre del deseo de continuar, libre del proceso de continuar, solo una mente así sabrá lo que es la inmortalidad. Pero la mente que busca la continuidad personal –el "yo" que desea continuar– jamás sabrá que es la inmortalidad; una mente así nunca conocerá el significado del temor y jamás podrá ir más allá".* Y **Khalil Gibrán**, el gran poeta y novelista libanés que vivió el pasado siglo, escribió en uno de sus más célebres poemas: *"En silencio, vuestros corazones saben los secretos de los días y las noches. Mas vuestros oídos ansían escuchar el eco del conocimiento de vuestro corazón".*

Tanto el pensamiento de **Krishnamurti** como el de **Gibrán** son, a mi juicio, anunciadores de esa realidad que llamamos muerte o acabamiento de la existencia y que dejan intuir que es preciso tener una captación esencial de la misma, es decir, una *trascendencia* efectiva, para poder llegar a percibirla no como algo temido sino como una realidad inacabada. Si la razón no nos habla con claridad de este evento que llamamos muerte, entonces quizá debamos dejar que hable el corazón, el sentimiento. Y este, cuando es receptivo, creo que nos habla muy claro. Es algo así como la "voz interior del alma" que también forma parte de nuestro ser integral. En fin...

Nos acercamos al final de este ensayo cuya finalidad expresa no ha sido otra que la de reflexionar –y hacer reflexionar– sobre los misterios que nos rodean. Se impone pues extraer las oportunas *conclusiones finales* que pongan firma y rúbrica, dicho en sentido figurado, a modo de corolario, a las ideas vertidas en el mismo. *(Continuará).*

¿Somos mera coincidencia?



Antonio Cruz Suárez*



Nebulosa de Orión, fotografiada por el telescopio Hubble. / Nasa

PROTESTANTE DIGITAL

¿Cómo aparecieron juntos todos los ingredientes, constantes y fuerzas necesarios, en el momento oportuno y en la medida adecuada, para producir un universo capaz de albergar la vida? Sólo se han dado dos respuestas: azar o diseño.

El profeta Jeremías razonaba, después de observar el orden que muestra el mundo, que debía haber un dios-creador todopoderoso que lo hubiera hecho todo así de ordenado, y que tal dios era el Dios judío. Es verdad que en aquella época la existencia de las divinidades se daba por hecha y no requería de demostraciones filosóficas, sin embargo, el profeta defiende el poder del creador a partir de la grandeza de la creación: "como no puede ser contado el ejército del cielo, ni la arena del mar se puede medir" (Jer. 33:20-25). De la misma manera, la regularidad de la naturaleza era, para él, un poderoso argumento a favor del teísmo. "Si pudiereis invalidar mi pacto con el día y mi pacto con la noche, de tal manera que no haya día ni noche a su tiempo". Pero, lo cierto, es que no podemos negar los ritmos naturales, ni "las leyes del cielo y la tierra" que él ha instituido. Desde aquella remota época, seis siglo antes de Cristo, el argumento del orden ha venido acompañando a los pensadores que creen en Dios. Sin embargo, algunos científicos ateos dicen hoy que el orden y el diseño que evidencia la naturaleza es solamente una simple "coincidencia antrópica". Es decir, están de acuerdo en aceptar la increíble improbabilidad de que el universo esté organizado como lo está, pero lo explican diciendo que si no lo estuviera, los seres humanos no estaríamos aquí para verlo. ¿Es esto una verdadera explicación o una excusa que no explica nada? Procuraré mostrar que se trata, más bien, de lo segundo. Por coincidencia antrópica se entiende el cúmulo de condiciones previas necesarias para que pudiera darse la vida inteligente sobre la Tierra. Las cuatro fuerzas fundamentales del cosmos (interacción nuclear fuerte, interacción nuclear débil, interacción electromagnética e interacción gravitatoria) tuvieron que presentar valores sumamente precisos. Por ejemplo, si la interacción nuclear fuerte, que es la responsable de mantener unidos a los protones y neutrones que coexisten en el núcleo del átomo, fuese sólo ligeramente superior, no se habrían podido generar los átomos de hidrógeno, fundamentales para los seres vivos. Pero si fuera algo más débil de lo que es, únicamente se habría formado hidrógeno, aunque ningún otro átomo diferente. Lo mismo que ocurre con las fuerzas que operan en el microcosmos de la materia, se da también en aquellas que intervienen en el macrocosmos del universo. En efecto, si la interacción gravitatoria fuese un poco más fuerte de lo que es, las estrellas se quemarían mucho más rápidamente de lo que lo hacen y, por tanto, nuestro Sol no podría sustentar la vida sobre la Tierra. Por el contrario, si la fuerza de la gravedad fuera algo más débil, habría sido imposible crear los elementos químicos pesados, necesarios para elaborar planetas como el nuestro. Los físicos y cosmólogos han señalado más de setenta coincidencias antrópicas como éstas, imprescindibles para que el universo pudiera sustentarnos. La pregunta que se formulan los científicos especializados en tales temas es: ¿cómo aparecieron juntos todos los ingredientes, constantes y fuerzas necesarios, en el momento oportuno y en la medida adecuada, para producir un universo capaz de albergar la vida? Sólo se han dado dos respuestas: azar o diseño. No obstante, cuando se recurre a las matemáticas, el diseño supera con creces al azar. En efecto, si hubiera sido mediante el azar, la probabilidad de que dichos ingredientes cósmicos se dieran juntos en la realidad no debería ser demasiado pequeña. Pero los cálculos demuestran no solamente que tal posibilidad es minúscula sino que es, de hecho, infinitesimal. El profesor emérito de matemáticas en la Universidad de Oxford, Roger Penrose, se entretuvo en realizarlos y escribió: "Esto nos dice lo precisa que debía haber sido la puntería del Creador: una precisión divina de una parte en 1010-123 (una entre diez elevado a diez, y este último diez a su vez elevado a ciento veintitrés). ¡Una cifra ex-

*Dr. en Biología, Dr. en Teología, Profesor y Escritor. Entre sus principales obras: "*La ciencia, ¿encuentra a Dios?*"; *"Sociología: una desmitificación"; "Bioética cristiana: una propuesta para el tercer milenio"; "Parábolas de Jesús en el mundo postmoderno"; "El cristiano en la aldea global"; "Darwin no mató a Dios", "Postmodernidad"*

traordinaria! Ni siquiera podríamos escribir el número completo en la notación decimal ordinaria: sería un "1" seguido de diez elevado a 123. Incluso si escribiéramos un "0" en cada protón y en cada neutrón del Universo entero –y añadiéramos también todas las demás partículas–, todavía nos quedaríamos muy cortos."[1] En la práctica, una posibilidad como esa para que ocurriera el Big Bang y diera lugar al universo por casualidad, es infinitamente menor que lo que se considera probabilidad cero, desde el punto de vista matemático. En realidad, lo que dice aquí Penrose es que el origen del cosmos por azar es algo sencillamente imposible. Como semejante conclusión no gusta a todo el mundo, pronto surgieron subterfugios cosmológicos: ¿y si en vez de un universo hubiera infinitos? La idea del multiverso, o de la existencia de todos los mundos que se pudieran imaginar, haría del origen del nuestro, no una cuestión de suerte, sino una necesidad imperiosa. Se introduce así una tercera alternativa que habría que añadir al azar y al diseño. Si se dieran en la realidad todos los universos posibles, necesariamente debería existir al menos uno exactamente igual al nuestro. Es evidente que un universo único como el que conocemos no pudo originarse por azar, las matemáticas lo prohíben, pero si hubiera un número infinito de mundos, no sería sorprendente que existiera también éste que habitamos. Por tanto, no se trataría de un milagro increíble sino de una necesidad lógica. Este argumento cosmológico de Alan Guth y Frank Tipler es realmente paradójico ya que viene a decir que la suposición de la existencia de infinitos universos es una cuestión racional y lógica, mientras que la del diseño inteligente no lo es. ¡Viva la ciencia objetiva, abajo la teología irracional! El problema con esta idea de los mundos que aparecen como burbujas de jabón es que no tenemos ni la más mínima evidencia de ellos. Además, como serían por definición universos inaccesibles al nuestro, jamás podremos tenerla. Nada impide, por tanto, considerar semejante hipótesis del multiverso como una falacia cosmológica, sin reflejo alguno en la realidad, que lo único que pretende es evitar el inconveniente de la improbabilidad del azar, generando otro mucho mayor. Pues bien, si casualidad y necesidad son descartadas, únicamente queda la conclusión del diseño. Esta es la que han adoptado muchos cosmólogos, que están de acuerdo con lo que escribió el astrofísico Fred Hoyle, a propósito de la extraordinaria coincidencia en la síntesis carbono-oxígeno: "Una interpretación razonable de los hechos es que una inteligencia superior ha jugado con la física, con la química y con la biología, y que no existen fuerzas ciegas en la naturaleza".[2] Es verdad que el ajuste fino de las constantes del universo es necesario para que los humanos, entre otras especies biológicas, sobrevivamos en la superficie de la Tierra. Sin embargo, esta constatación no hace que tal increíble realidad sea menos sorprendente, ni tampoco contribuye a hacer del azar algo más probable. El universo es único puesto que no tenemos ninguna evidencia de lo contrario. No debemos pensar que fue el afortunado en una supuesta lotería cósmica que eliminó a todos los demás universos inhóspitos para la vida porque, en realidad, no hay más cosmos que el nuestro. Vivimos en un mundo que fue deliberadamente sintonizado para nuestra existencia y este hecho no puede explicarse mediante el azar o la necesidad. El filósofo de la Universidad de Oxford, Richard Swinburne, propone el siguiente ejemplo que puede servir para entender todo esto. "Supongamos que un loco rapta a una víctima y la encierra en una habitación con una máquina barajacartas. La máquina mezcla diez barajas simultáneamente y luego saca una carta de la baraja y exhibe simultáneamente las diez cartas. El secuestrador le dice a la víctima que pronto pondrá la máquina a funcionar y mostrará su primera extracción, pero que a menos que la extracción consista en un as de corazones de cada baraja, la máquina desencadenará simultáneamente una explosión que matará a la víctima, a consecuencia de lo cual no verá qué cartas sacó la máquina. La máquina, entonces, se pone a funcionar y para asombro y alivio de la víctima, muestra un as de corazones de cada baraja. La víctima piensa que este hecho extraordinario necesita una explicación en términos de que la máquina haya sido manipulada de algún modo. Pero el secuestrador, que aparece de nuevo, pone en duda su sugerencia: 'No debe sorprenderte', dice, 'que la máquina saque sólo ases de corazones. No tendrías posibilidad de ver otra cosa. Porque no estarías aquí para ver nada en absoluto si hubiesen sido extraídas cualesquiera otras cartas'. Pero, naturalmente, la víctima tiene razón y el secuestrador está equivocado. Hay de hecho algo extraordinario, que necesita explicación, en que salgan diez ases de corazones. El hecho que este orden peculiar sea una condición necesaria de que la extracción sea percibida no hace menos extraordinario y necesitado de explicación lo que es percibido".[3] De la misma manera, el hecho sorprendente de que nosotros estemos en este mundo y podamos contemplarlo no explica en absoluto el misterio de su singular existencia, ni elimina la necesidad de un creador omnipotente que lo diseñó todo con exquisita precisión matemática. Todo lo que sabemos nos indica que no somos una mera coincidencia antrópica sino, más bien, la imagen intencional de un Ser supremo.

1 Penrose, R., 1996, *La mente nueva del emperador*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 310. He transcrito la potencia matemática en palabras para una mejor comprensión.

2 Citado en Davies, P., 1984, *El Universo accidental*, Salvat, Barcelona, p. 160.

3 Swinburne, R., 2011, *La existencia de Dios*, San Esteban, Salamanca, p. 181.

La ciencia frente al sentido de la vida en un universo enigmático

Por **Andrés Ortiz Osés.**
Catedrático de Antropología de la Universidad de Deusto y colaborador de Tendencias21/Religiones.

http://www.tendencias21.net

Acercamiento a la "metafísica de la física" y a la "cosmología simbólica"

y #2



La cuestión del sentido de la vida suele plantearse a un nivel más filosófico o subjetivo que objetivo o científico, a modo de pregunta radical por la existencia. Pero el enigma de la existencia tiene unos parámetros que desbordan la experiencia inmediata del hombre en el mundo, hasta proyectarse como enigma del universo, su aparición y funcionamiento físico-químico o biológico. De esta forma traspasamos el umbral de la filosofía y las ciencias humanas para asomarnos cautelosamente al ámbito de la ciencia. Podría hablarse entonces de una hermenéutica, interpretación o versión "metafísica de la física", o bien de una "cosmología simbólica".

Amor eucatastrófico

Mientras que el propio Darwin parece afirmar un diseño latente en el universo aunque cruzado por el azar, Einstein descartaba que Dios jugara al azar de los dados. Y, sin embargo, la experiencia del diseño y el azar, de lo racional y caótico, de las leyes y lo aleatorio parece contundente. Quizás Dios no juega a los dados, pero acaso Dios es conjugado por los dados (o bien el universo tras el big-bang lo hace por él) hasta cierto límite. De esta guisa, junto al orden y el concierto simbolizado por Dios como símbolo del símbolo (trasfigurador o sublimador), hay que aponer al diablo y lo "diabálico" o asimbólico como contrapunto cohabitado por la contingencia y el azar, la casualidad y el caos, el desorden y la desublimación [22].

Una hermenéutica dualista (gnóstica) situaría el sentido –simbolizado por el Dios puro- en la nada-vacío activo como trasfondo infinito procreador del universo finito o contingente, al modo como en el Génesis el Espíritu divino incuba el mundo en las abisales aguas matriciales. Pero en una hermenéutica dualéctica (encarnatoria) concebimos el universo como la *explicatio* o explicación de la *implicatio* o implicación originaria en la nada-vacío, de modo que el sentido proyectado en Dios redefine a este como una divinidad implicada, "diabálica" o contingenciada. Esto significa que está implícita o implicada en el propio comienzo y, por lo tanto, en la propia divinidad una trama dramática que acaba en explosión o estallido cósmico.

La sutil definición del Dios como amor explicaría la propia implicación de lo divino en lo cósmico, mundano y humano, ya que se trataría de un Dios desgarrado por un amor desgarrador cuyo efecto es la procreación del universo. Por otra parte el amor es la vez expansión e impansión, donación y apropiación, autoafirmación y heteroafirmación, lo que daría cuenta del proceso de procreación del universo y de su ambivalencia ontológica. Significativamente en el caso del cristianismo el monoteísmo de fondo representa la urdimbre constitutiva de lo divino, anudado por las personas de la Trinidad como trama dramática [23].

La divinidad concebida como amor es una divinidad implicada demónicamente (no demoníacamente) en el mundo, ya que si Dios es amor, el amor es diablesco, lucha afectiva, ágape y eros (*agaperos*), potencia y poder, conatus y pulsión de vida a muerte. El amor es un amor "eucatastrófico" (una catástrofe positiva, pero catástrofe): una especie de delirio racional. A partir de aquí el amor recoge el contramor cual contrapunto implicativo o implicado, pues como dice R. Collins biológicamente: la vida se da en solución acuosa con el juego de la hidrofilia/hidrofobia de las cadenas de carbono, juego que permite la formación de membranas [24].

En esta perspectiva el amor es pro-creativo y, por ello, eucatastrófico: polémico y conflictivo, dramático, compareciendo como quintaesencia simbólica de un universo violento y articulado, bello y espectacular, amoroso y terrible, basado en la dualéctica o biunidad de los contrarios. En este

[22] Ha sido el amigo E. Trías quien ha introducido en la filosofía el concepto de lo "diabálico": ver E. Trías (La edad del espíritu).

[23] Puede consultarse Joh Polkinghorne y otros, La obra del amor. La creación como kénosis, Verbo Divino, Estella 2008.

[24] R. Collins (La evidente elegancia del ajuste fino)

contexto nuestra existencia es tragicómica, ya que hay una línea cómica que nos mantiene en vida y una línea trágica que nos conduce a la muerte. La existencia es coexistencia de vida y muerte, en cuya dialéctica paradoxal la vida acaba como mortal o efímera y la muerte como vital o liberadora (inmortal). Pues bien, en nuestra reflexión hemos planteado el sentido y sinsentido de la existencia, afirmando el primero y tratando de remediar el segundo. La cuestión estriba en que el fundamento del sentido comparece quebrado por el sinsentido, cuya irremediabilidad última simboliza la muerte, la cual ha de asumirse positivamente (aunque sufriendo su negatividad). El universo resulta así el enigma de un sentido tramático, dramático y traumático, cuyo símbolo es su propio potencial.

Sentido y sinsentido

La figura/figuración del Dios en la cultura señala en perspectiva filosófica la presencia de una ausencia, la apertura al Otro y la Otredad, la compresencia de el/lo alienígena. Pues la evolución universal abre un espacio de alteración y alteridad, cohabitado por los Otros. Si la física habla de la materia oscura o perdida, por cuanto no sabemos dónde está, la filosofía debe abrir nuestra finitud al infinito o al menos al infinito cuantitativo o indefinido (interpretado por Cantor como un conjunto numérico que admite siempre un plus o añadido). Pues, en efecto, todos procedemos físicamente de la llamada "sopa primordial", cuya evolución está aún por ver. Por eso físicamente el sentido del universo radica abiertamente en su desenvolvimiento o explicitación del punto cero o implicado (para decirlo con D. Bohm). El sentido del universo adquiere entonces un sentido transhumano [25].

La cuestión del sentido queda abierta, mas el hecho de que quede abierta señala ya una apertura y no una cerrazón u oclusión, si acaso una oclusión que, como la de la muerte, nos abre radicalmente a la otredad (apertura radical que comparte por cierto con el amor). Toda la literatura universal ha coimplicado el amor y la muerte. Si nuestra lectura filosófica de la física tiene algún valor, entonces la clave del sentido está en la apertura radical simbolizada coímplicamente por el amor y la muerte, ya que entre el amor y la muerte la vida sería meramente un episodio, un puente o tránsito, la peligrosa pasarela que reúne el comienzo y el fin, la emergencia y la demergencia, la explosión o big-bang y la implosión o big-crunch.

[25] Puede consultarse D. Bohm (La totalidad y el orden implicado).

Pero entretanto nuestra hermenéutica ha revertido los valores clásicos del sentido y del sinsentido, pues de acuerdo con nuestra revisión axiológica el sentido se coloca en el sinsentido y viceversa, como el ser en el vacío-nada, el amor en la lucha procreadora, Dios es la inmanencia y la emergencia, la vida en la muerte (requies aeterna). Todo ello quiere decir que la auténtica realidad no es la externa, entitativa y funcional, sino la interna, surreal y simbólica. En donde el símbolo es el signo de algo enigmático o mistérico, sagrado o numinoso, cifrado o implicado. Mas a este secreto a voces del universo sólo accede el "alma" en cuanto conciencia simbólica del sentido y conciencia axiológica del valor (el cual no es sino que vale o vibra relacionalmente). Esto vendría a significar finalmente que en el sinsentido que parece ofrecer la ciencia radicaría paradójicamente el sentido filosófico clásico, tal y como se verifica en la divinización de la materia por parte del materialismo científico, lo cual nos lleva a una materia divina o sustrato cuasi divino del universo. La ausencia de Dios en la ciencia se suple por la presencia de lo divino siquiera contingenciado, así como una trascendencia inmanente.

He aquí que la dualéctica ontológica que traspasa la realidad macro y micro hace que podamos hablar de legalidad y caos, ley y aleatoriedad, Dios y dados, lo divino y lo diabálico, lo determinado afirmado por D. Bohm y lo indeterminado afirmado por Heisenberg. John Bolkinghorne ha explicitado así esta cuestión central del orden y el desorden del universo mundo:

El estudio de sistemas complejos ha servido para recalcar que nuestras descripciones de los procesos físicos debe tener un carácter dual, que incluye no sólo la energía sino lo que podría llamarse el "modelo". El funcionamiento futuro de un sistema caótico no queda totalmente al azar, pues el sistema se despliega como una especie de desorden ordenado. Lo que va a ocurrir no es predecible, pero está limitado por una amplia pero estricta gama de posibilidades a la que técnicamente se denomina "extractor extraño". Consta este de una cartera de movimientos futuros, todos ellos de igual energía pero diferentes en el modo de desplegarse.

Por otra parte, los sistemas no son aislables de las influencias de su entorno. Hay que tratarlos por ello holísticamente en su contexto total. Resulta así que el nexo causal del mundo es sumamente complejo, al implicar, junto a este carácter de no-aislable, un grado muy alto de mutuo "enredo" y retroalimentación entre sistemas, cuya separación espacial nos haría creer ingenuamente que podrían tratarse por separado [26].

Desde la "caología" contemporánea la nada-vacío inicial del universo puede considerarse como un caos originario del que surge todo, como en la Teogonía de Hesíodo. Pero hay que tener en cuenta que aquí el caos es concebido no como puro desorden sino como desorden transido de orden, no como mera confusión sino como difusión o apertura posibilitante, apertura implícita en el radical griego de "caos" como "bostezo originario", cuya indefinitud acaba por definirse posteriormente: paso de la adormición al despertamiento, de lo virtual-potencial al acto o actuación, de lo concentrado a su descentración, de lo borroso a la claro y de la cristalización a su vidriación. Como dice Joel de Rosnay, quizás la historia evolutiva es el artefacto de una conciencia que adquiere conciencia de sí misma [27].

La nada y el ser

La coimplicación física de orden y caos refleja la coimplicación metafísica de logos y pathos o armonía y disonancia (y viceversa). En la metafísica clásica de Aristóteles el orden y concierto del universo está simbolizado dualísticamente por el fondo divino (theion) frente al desorden y desconcierto humano-mundano. Pero en nuestra hipofísica el trasfondo divino es ya una armonía o equilibrio amenazado por la disarmonía y desequilibrio, pues la originaria nada-vacío implica un estado de inestabilidad que acaba desestabilizándose y estallando. En donde lo divino comparece removido diabálicamente hasta su explosión, del mismo modo como el amor es la vez gracia y tentación o pecado, elevación y caída. Podríamos hablar entonces de un orden desordenado, de un silencio que vibra hasta el ruido, de una nada que queda anonadada y anihilada por el estrépito del ser-ente. A raíz de ello cabe entender por qué hay ser en lugar de nada (porque la nada queda anihilada o subsumida por el ser). Pero ahora la pregunta clásica revierte y se convierte en la cuestión de por qué hay nada en lugar de ser (porque la nada es el fundamento desfundante del ser).

Así que la pregunta radical ya no es por qué hay ser en lugar de nada, sino por qué la nada es tanto más fuerte o sólida que el ser, ya que el ser es un accidente de la sustancia nada, un relleno espaciotemporal o contingente del vacío o vaciado eterno, un contrapunto. La auténtica pregunta filosófica es entonces por qué hay esencialmente nada e inesencialmente ser, y ello se debe a que la nada es más radical que el ser (radicado en la nada), así como lo lleno está posibilitado por el vacío fundacional. Entre el ser de la gallina y la nada del huevo hay sin duda una dualéctica o coimplicidad, aunque hermenéuticamente el huevo resulta anterior a la gallina, como lo implícito a lo explícito y la implicación a la explicación, como el amor antecede al hijo y la potencia al acto o actuación, como la posibilidad precede a lo real, lo latente a lo patente y el interior al exterior.

En un tal esquema hermenéutico el Dios o la divinidad no puede ya calificarse de Todopoderoso u Omnipotente, sino si acaso de omnipotencial y omnipotenciante (términos suficientemente ambiguos como para no hacerse excesivas ilusiones ontoteológicas). En cualquier caso, en nuestra hermenéutica el Dios ya no es la razón o explicación (abstracta) del universo, sino la pasión o implicación universal: la divinidad implicada e implicante, que sufre nuestra suerte vital, mortal y resurreccional o transfiguracional. En semejante esquematismo filosófico la vida es el exilio originado o mundano, mientras que la muerte es el retorno al origen o trasmundo (descanso eterno).

Llegamos así a ciertas conclusiones (im)pertinentes. Por una parte cabría afirmar que el sentido del ser cuasi divino está en la nada demónica, pero a su vez el sentido de la nada está en el ser. Ahora bien, mientras que en "El ser y la nada" Sartre abre el ser a la nada como libertad o liberación del ser compacto, en nuestro caso abrimos la nada sellada o signada, sigilosa y silenciosa al ruido del ser consignado o codificado por la nada como vacío cuántico. La dualéctica de nada y ser afirma que la nada cuántica implica el ser, y el ser implica la nada. Según Heráclito o Hegel nada y ser, tras larga lucha, acaban siendo idénticos; según la teoría de N. Bohr los contrarios son complementarios. En nuestro caso preferimos hablar de dualéctica y coimplicación. En todo caso la nada no aniquila, como suele decirse, sino que anhila /enhila la realidad. El ser debería rescribirse ahora como (no)ser, el cual significa la esencia del universo y nuestra propia esencia. Por eso deberíamos atrevernos a ser y no ser, a vivir y a morir, a ser alguien y nada de ser: alma que es y no es. Ya Aristóteles concebía el alma como siendo todo (y por lo tanto nada del ente en particular), al tiempo que asumía la materia del universo como un ser que no es, una

[26] John Polkinghorne, La obra del amor. La creación como kénosis, Verbo Divino, Estella 2008, pág. 138-139.

[27] Consultar H. Reeves, J. Rosnay, Y. Coppens, La historia más bella del mundo, Anagrama, Barcelona 2007.

nada relativa (me-on) o cuasi nada, aunque no la tomara en serio sino en serie [28].

Potencialidad y virtualidad

La realidad descrita por la física actual podría denominarse una realidad virtual, puesto que se sitúa entre la nada y el ser, entre lo originario y lo originado, entre el vacío y el ente, entre la potencia y la patencia, entre lo surreal y lo real en su realización. Pero esa posición medial de la realidad es una posición contaminada, una mezcla o cruce de nada y ser. Por una parte, la nada-vacío originaria no es una nada nihilista sino preñada y pregnante de ser, una nada potencial y un vacío virtual activo. Por otra parte, la explosión del ser-ente está cruzada no sólo por el vacío de origen (nada) sino por el vacío constitutivo o vaciado continuo de ser (por los colapsos y finalmente la impansión o muerte entrópica). De este modo, la nada está impregnada de ser y el ser está impregnado de nada.

Ahora bien, una nada albergadora de ser y un ser transido de nada da como efecto o resultado una "realidad virtual" siquiera activa. La virtualidad física se define técnicamente como la permanencia tránsfuga de ciertas partículas llamadas precisamente virtuales porque constituyen un vacío no vacío sino energético, en el que pares de partículas se aniquilan casi inmediatamente. En esta visión física de lo virtual, la virtualidad no llega a ser realidad en-sí pero se experimenta por sus efectos. En otros contextos físicos las partículas virtuales vehiculan fuerzas y, más concretamente, las cuatro fuerzas fundamentales. Así considerado lo virtual comparece en física como una especie de irradiación de fondo, a modo de sentido latente o emergente.

Cabe hablar del vacío cuántico virtual como un vacío potencial, al modo como lo concibe a otro nivel el taoísmo, el budismo y la mística. Un tal vacío no es nada sino irradiación de sentido latente/latiente, simbolizando así la latencia del sentido. Sin embargo, hay una visión nihilista de lo virtual que lo despoja de toda potencialidad de sentido, interpretándolo como mera simulación de lo real en un contexto vacío o vaciado de sentido, o sea, como mera representación electrónica de las cosas. En donde lo virtual se vacía de todo simbolismo y antropomorfismo para ofrecerse como el sustrato nihilista de la ideología posmoderna. Así que hay una virtualidad pura (ciberespacial) en la que el ser es representado por la nada; y hay una virtualidad impura (potencial o física) en la que la nada es representada por el ser. Hay pues una cierta diferencia entre la virtualidad física (potencial) y la virtualidad irreal (virtual), ya que esta se presenta como lógico-matemática y, por tanto, como nada significativo propiamente. Sin embargo, desde nuestra perspectiva esa nada es un número cero pero pitagórico, el cual simboliza no la aniquilación sino la anihilación del ser subsumido en su vacío o vaciado ontológico.

El nihilismo posmoderno se ha dejado obnubilar por la virtualidad nihilista, al enunciar que el sentido no tiene sentido. Pero frente a semejante nihilismo reduccionista aquí hemos afirmado un nihilismo simbólico, el cual recogería la actual cosmovisión física, al tiempo que radicaliza la vieja concepción del ser como procedente de la nada (*ex nihilo*). Y, en efecto, la procreación física del universo procede de una nada-vacío, lo que está de acuerdo tanto con la concepción cristiana como con la revisión heideggeriana: *omne ens ex nihilo fit* (todo ser-ente proviene de la nada). Frente al idealismo clásico, según el cual de la nada no proviene sino nada (*ex nihilo nihil fit*), aquí se afirma un nihilismo original, pero un nihilismo simbólico y no asimbólico, potencial y no meramente virtual, surreal y no propiamente real, significativo y no insignificativo o nihilista [29].

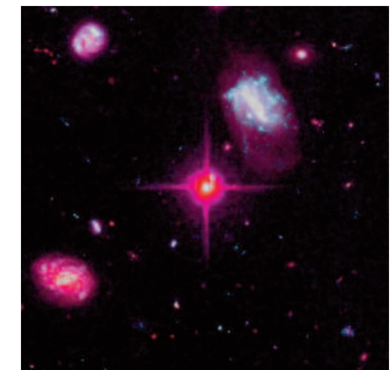


Imagen: rmforall@comcast.net. Fuente: Flickr.

Digamos que la realidad auténtica que nos ofrece la ciencia es un cruce de otencia física u virtualidad metemática, lo que la redefiniría como una realidad que es y no es metafísica o surreal, pitagórica o simbólica: en efecto, la realidad dice flujos, fluencias e influencias, redes y cuerdas, ondas y relaciones, vacío lleno y lleno vacío o vaciado, nada-ser y ser-nada, urdimbre tramática. Por eso a raíz de la física cuántica se puede hablar de una visión del mundo ideal-real, como hizo A. Wenzl, o bien real-ideal, ya que en la cosmología actual se entremezcla lo virtual y lo real, lo potencial y lo actual, la subjetividad del observador y la objetividad de lo observado, el tiempo y el espacio, la parición o aparición y la apariencia. La diferencia estriba en que la realidad física virtual se interpreta como potencial, mientras que la realidad informática virtual se interpreta como representacional (abstracta). Pero no debería olvidarse

[28] Ver Heráclito (Fragmentos), Aristóteles (Metafísica), Hegel (Ciencia de la lógica), N. Bohr (Teoría atómica y conocimiento humano).

[29] Sobre el nihilismo véase mi diálogo con G. Vattimo en nuestro librito El sentido de la existencia, Universidad de Deusto, Bilbao 2007.

que la potencialidad física es la base física de la posibilidad semiótica o simbólica (aunque a su vez lo semiótico-simbólico o pitagórico es base significante de lo físico).

En la física contemporánea la impura virtuallidad potencial (experiencial) comparece en el vacío cuántico. El cual es un estado de mínima energía posible o energía de punto cero, pero que contiene ondas electromagnéticas fluctuantes y partículas que aparecen y desaparecen. Una partícula virtual en física es una partícula temporal, siquiera su tiempo sea muy corto, mientras que una partícula virtual en informática no tiene tiempo vivido sino mero espacio abstracto. El campo energético en física es un conjunto de efectos posibles, potencialidad que funda la posibilidad real o simbólica y finalmente la probabilidad. En el fondo de esta discusión subyace la cuestión de la preeminencia de lo lógico-matemático o ideal (la idea que funda un ideal-realismo) o bien de lo físico-experimental (la experiencia/experimento que funda un real-idealismo). Pero significativamente, tal y como lo hemos planteado, hay una coimplicación de la idea y la materia, de pautas racionales y acontecimientos caóticos, de lo a-priori y lo a-posteriori [30].

Llamamos signo virtual al signo vacío (*signum vacuum*), un vacío que empero posibilita la simbolización. Por eso el auténtico signo virtual no es nihilista sino potencial, pues un signo potencial es un signo preñado o impregnado, como diría Cassirer. El signo pregnante es el símbolo en cuanto signo del sentido o, como lo definió la filosofía teológica, el signo de algo sagrado (*signum sacrae rei*). En donde lo sagrado mienta algo y nada, e *in extremis* la nada simbólica, el vacío enigmático, el sentido implícito o implicado. La visión nihilista suele decir que los signos virtuales de nuestro espacio cibernético no simbolizan nada, pero mi respuesta introduce un matiz: simbolizan precisamente la nada (potencial). La diferencia entre el nihilismo potencial y el nihilismo virtual es que aquel procede de la física, mientras que este se basa en la lógica matemática malentendida un simbolismo puramente abstracto, sin tener en cuenta que es un simbolismo abstractivo-de lo potencial [31].

[30] Al respecto ver W. Strobl, Gran Enciclopedia Rialp, Madrid 1972, artículo "Nueva física". Para el vacío cuántico (quantum vacuum), ver W. Dittrich (Probing the quantum vacuum). Al respecto J. Barraw (La trama del universo).

Afirmamos pues el simbolismo potencial e imaginal frente al virtualismo artificial y abstracto basado en la mera posibilidad (abstracta). El caso es que el simbolismo sirve de mediación entre el cerebro primitivo (procedente de los reptiles) y el nuevo cerebro o neocórtex procedente de los primates. El cerebro reptiliano se basa en la supervivencia, el neocórtex se basa en la abstracción. Pero entre la supervivencia y la abstracción está la convivencia típicamente humana propia del cerebro medio o *mesencéfalo*, proveniente de los pájaros: un cerebro medial basado en la socialidad y el cuidado que da paso a la afectividad típicamente humana. Pues el hombre no es un animal racional sino afectivo, cuyo precipitado es el amor y no la razón descarnada. Lo cual se muestra en todo el proceso evolutivo del universo que arriba al hombre, proceso no explicable racionalmente pero sí implicable transracionalmente como un proceso de amorización o amor: el cual dice a la vez razón y locura. Sin la razón la realidad no diría articulación, sin la locura la realidad no sería tan surreal [32].

El distintivo humano no es la razón pura sino la razón simbólcia, como lo prueba la hominización del hombre de Cro-Magnon con su capacidad de imaginar el otro mundo, y por lo tanto, otros mundos con su simbología sublimadora y su vista de pájaro (panorámica). El hombre racional-abstracto no ha comparecido aún en la tierra, pues hasta ahora el llamado homo sapiens es simplemente un hombre sentimental que ha inventado el amor y la guerra, y que no es ni sabio ni sapiente, sino más bien un hombre incipiente/insipiente (homo incipiens/insipiens). Por lo que respecta al homo abstractivus se trata de un proyecto o proyección, y habrá que situarlo en coordenadas futuras, quizás cuando el hombre terrestre colonice ciertos espacios interestelares y funde por fin su mecánica y su robótica, más allá del humus terrestre, flotando ingrávido en una atmósfera vacía poshumanamente.

Conclusión

La dualéctica de sentido y sinsentido, positividad y negatividad, prosigue su curso coimplicativo en

[31] Consultar al respecto mi diálogo con el wittgensteiniano Isidoro Reguera, en mi obra: Nietzsche: la disonancia encarnada, Libros del Innombrable, Zaragoza 2010.

[32] Curiosamente el cerebro simbólico o imaginal ha sido infravalorado por el abstractivo, como muestra la expresión internacional "tener pájaros en la cabeza", aunque el cristianismo simbolice al Espíritu Santo como una paloma.

el universo mundo. Habría que recordar que los cometas que antes fueron destructores, luego fueron portadores de moléculas complejas de vida. El primitivo canibalismo negativo de nuestros antepasados pudo procrear la sexualidad como sublimación biológica del comer físico. Por lo demás, el positivo oxígeno que posibilita nuestra vida es un veneno que la envenena con los llamados radicales libres. Físicamente, la clave de la realidad cósmica, biológica o humana está en su realización o desarrollo, lo que es un modo o modismo filosófico de universalizar la *selección natural* (frente a la tradicional elección sobrenatural) a través de la complejidad que introduce la evolución como sentido inmanente del universo. La conciencia y su emergencia autorregulativa parece inscrita en la inconsciencia del cosmos, y ha llegado a manifestarse a través de mutaciones azarosas y estados/estadios caóticos que se organizan [33].

En el universo hay una necesidad simbolizada por las leyes físicas que, como las representadas por las cuatro fuerzas, resultan fundamentales para la cohesión/coherencia del cosmos y el mundo. Pero esas leyes necesarias se encarnan en la contingencia de los acontecimientos contextuales y medioambientales. De este modo podemos hablar der una voluntad no ciega en el universo, pero tampoco clara, predeterminada o rectilínea: Se trataría de una voluntad plural y abierta, algo estrábica, que funciona por tanteo, ensayo y error, buscando una salida exitosa a su impulso o pulsión articuladora.

La clave de la contingencia está en que algo puede ser y no ser, con lo cual volvemos de nuevo a nuestra coafirmación de LA nada y el ser, del azar y la necesidad situados en un correlacionismo generalizado. Pues como decía el viejo Averroes, nada es tan contingente como para no tener algo de necesario, aunque también viceversa frente al propio Averroes seguido por Tomás de Aquino: nada es tan necesario como para no tener algo de contingente: ni siquiera Dios, como lo muestra la divinidad pagana que emana o la divinidad cristiana que se encarna, ni siquiera la lógico-matemática cuya numerología no es meramente cuantitativa sino cualitativa y simbólica, relacional y contingenciada [34].

Como ya adujimos, nuestra interpretación filosófica de ciertos datos científicos es una interpretación metafísica de la física, la primera desconoce a la segunda y esta a la primera, de modo que nuestra interpretación adolece de intuitiva, hipotética y aproximativa. Aproxima la filosofía a cuestiones cuánticas actuales, y ello porque también la física actual opera con conceptos filosóficos y cosmovisionales. En realidad, el propio modelo unitario del universo, la cosmología fundamental del mundo está en discusión. Hemos hablado del comienzo universal del universo como big-bang o gran explosión originaria, que según unos parte de una singularidad de volumen nulo e infinita densidad y energía, y según otros de la nada-vacío virtual o potencial, así pues de una nada-vacío en el que hay fluctuaciones energéticas de carácter cuántico, de modo que una fluctuación puede originar la creación espontánea de materia y antimateria. Pero también hay algunos, presididos por M. Bojowald, que ponen el comienzo de nuestro universo en un punto de volumen mínimo y energía máxima (si bien no infinita), proyectando antes del big-bang un universo en contracción por colapso y rebote de otro universo previo [35].

Así que la teoría física fundamental sobre el origen del universo parte de un origen concentrado y explosivo denominado big-bang: todo el universo estaba contenido en un solo punto ardiente del espacio vacío, en el que surge una inflación expansiva. En esta postura clásica el big-bang ofrece las pautas o leyes grabadas en dicho origen. La posición complementaria es una posición más "caótica", ya que no busca los patrones del big-bang, sino que busca la matriz primordial en la nada-vacío que, en la física cuántica, tiene estructura.

Junto a la búsqueda del origen del universo sea clásicamente en el ser del big-bang sea posclásicamente en la nada-vacío del bing-bang, la física cuántica trata de proyectar el fin o final del universo. El cual podría no darse por tratarse de un universo en expansión indefinida o eterna, aunque más probablemente se piense en una expansión que acaba en impansión o colapso, por desintegración de la materia dispersada en un espacio vacío o vaciado en el que es posible su desaparición aunque también su reaparición en un nuevo big-bang y así sucesivamente. Finalmente está como adujimos la teoría alternativa llamada "ekpirótica", según la cual nuestro universo procedería del choque con otro universo [36].

[33] Al respecto J. Barrow, El universo como obra de arte, Crítica, Barcelona 2007.

[34] Sobre Avicena y la contingencia ver W. Strobl, Gran Enciclopedia Rialp, Madrid 1972, artículo "Contingencia".

[35] Ver M. Bojowald, Antes del big-bang, Debate, Madrid 2010.

[36] Al respecto P. Parsons, 50 teorías científicas, Blume, Barcelona 2010

Final

La escritura de este artículo se debe a una leve aproximación a ciertos resultados hipotéticos de la ciencia física tras mi jubilación, lo que al principio facilitó trascender el narcisismo antropológico, aunque para caer en la visión descomunal de un cosmos en expansión alocada. Experimentaba la pérdida de anclaje en semejante cosmovisión cuando realmente me caí en un día de lluvia y me rompí el húmero. En la posterior cura, convalecencia y rehabilitación pude reflexionar sobre mi pérdida teórico-práctica del pie en el cosmos hasta lograr hacer de nuevo pie en el mundo a través de mis ejercicios y lecturas, recuperando poco a poco la posición del hombre en el universo siquiera tránsfugamente. De este modo, la enfermedad y su crisis se me aparece como un vacío exigitivo de complección, un contrapunto que posibilita reubicarse, una negatividad que aporta positividad y, por qué no, una coartada para evitar excesivas responsabilidades en la propia escritura...

O la enfermedad como vacío antropológico que facilita una nueva salubridad, frente al mundo inmóvil de la vida anclada. Quizás a causa de todo ello no es el amor correspondido o feliz, sino el amor contrariado el que permanece en el alma doliente y voluptuoso, el amor descarriado, perdido y hallado virtual o potencialmente (acaso póstumamente).La enfermedad sería, ya lo intuyó Nietzsche, el hueco o revés, el repliegue que condiciona por contraste la experiencia más vital. Por eso la opacidad del dolor sirve de necesario contraluz a la diurna luminosidad de la alegría, como el dolor al amor. Todo auténtico poeta sitúa el amor –símbolos del sentido de la vida– en un contexto cósmico trepidante:

Es el amor quien canta, delira locamente,
con su bella locura planetaria y terrena,
con su dolor ardiente, sonoro, profundísimo.
En la noche vastísima y profunda se oye
un cántico tremendo, angustiado, encendido,
abisal melodía de las sangres amantes,
poderosas, brutales, celestes, sin camino.
¡Ay, los bellos amantes! ¡Ay, los ciegos amantes, tan abrasados, sordos, puros y enloquecidos! ¿Qué tenaz sol les convierte en dioses, en dioses torturados y locos, brillantísimos?
Es el amor que llega cual rosa delicada
y estalla luego, amantes, en celestial locura,
en conmoción confusa de cielos y de abismos.
Van heridos, tremendos, alucinados, duros,
estos locos celestes, transparentes, divinos.
Jamás fueron felices por más que lo parezcan:
se queman en su dicha, se abrazan en su brillo,
mientras giran eternos, impasibles, los astros
por un helado cielo desolado y tranquilo.
Oscuro gira el mundo, tremendo y sin destino [37].

Meditando al respecto uno diría que es propio de la vida enfermar y es propio de la enfermedad sanar, un escenario que se sitúa entre el extremo de la vida y el extremo de la muerte. Pero tales extremos se tocan, de modo que la enfermedad simboliza la muerte latente en la vida, mientras que la sanación simboliza la vida latente en la muerte (la cual resulta también parte de la vida como su radical sanación final). Por otra, en la enfermedad defendemos la vida como no lo hacemos en la experiencia asegurada, cotidiana o aburrida, de modo que comparece paradójicamente como un motor móvil por cuanto moviliza la vida y también la muerte. De la que dijo Heidegger:

La muerte nos salva a ti y a mí:
la muerte es el resguardo de la diferencia del ser en cuya irradiación de ser somos usados como los suyos, figura primordial de la diferencia del ser –inaccesible a la aniquilación– en lo uno amismante [38].

En la condena de la muerte encontramos paradójicamente la salvación: en la erosión del cuerpo mortal recuperamos el alma volátil del principio, la nada-vacío del comienzo cero, el abismamiento en la mismidad del todo-uno-nada. En efecto, significativamente Heidegger mienta como diferencia del ser la nada: el ser-nada como liberación del ente y desasimiento de los entes, como la apertura radical y el silencio trascendental simbolizados respectivamente por el amor y la muerte:

Amar es el desasir de aquellos que son en la diferencia:
Morir quiere decir seguir viajando a los campos de la merced del último dios, pues sólo en la muerte somos, siendo en la diferencia la brecha.
No esto ni aquello, ni por lo demás un qué cualquiera: pura nada de lo ente, así campa para nosotros de antiguo la diferencia del ser: regresando sólo a lo que elude, recogiéndose en la nada para la irradiación de la verdad.

El ser encuentra en la nada la irradiación de su verdad: una verdad que gira entre la nada y el ser, entre el ser y la nada, coimplicativamente.

R

[37] Rafael Morales, Obra poética, Espasa, Madrid 1982, pág. 85 s.,87.
[38] M. Heidegger, Pensamientos poéticos, obra citada, pág. 221, 331 y 370. Ver también K. Nishitani, La religión y la nada, Siruela, Barcelona 2002. Finalmente sobre la teoría total del universo, S. Weinberg, El sueño de la teoría final, Crítica, Barcelona 2010.

En el proyecto de vida de Jesús



LUPA PROTESTANTE

Jorge Daniel Zijlstra Arduin*

La Iglesia camina hacia la segunda década del siglo XXI con el conocimiento antiguo que la hace fuerte y perseverante ante las adversidades y con los aprendizajes nuevos que surgen de responder con eficacia a los retos que presenta un mundo cambiante. La comunidad de seguidoras y seguidores del evangelio de Jesús busca, desde la fe y la Palabra, el camino para una acción relevante en los nuevos contextos que experimentamos.

El imperativo de la relevancia confronta a la iglesia con la necesidad de responder a los desafíos con convicción, pero especialmente con actualidad y pertinencia. El profeta Isaías, en un tiempo también cambiante, se aferraba a la idea del dominio de Dios sobre la historia; y llamaba al pueblo a la esperanza. La voz profética interrogaba -con insistencia- sobre la lectura que el pueblo de Dios hacía de su realidad; preguntaba si apreciaban la dirección de Dios en los cambios de su tiempo. "Voy a hacer algo nuevo; ya brota, ¿no lo sentís?" (Isaías 43: 19a, La Palabra Hispanoamericana).

La Iglesia, ante el cambio que ya se siente, debe interpretar la realidad y el texto desde una visión de Dios y de la propia historia, que permita la generación comunitaria de nuevos impulsos de esperanza. Desde la perspectiva teológica, nos afirmarnos en la soberanía de Dios; pero eso no nos libera de la necesidad de adecuación y ajuste para continuar siendo fieles y relevantes.

Los contenidos fundamentales de la fe y de las prácticas de Jesús, a las que nos llama el evangelio, siguen siendo el motor de nuestra identidad y de nuestras prácticas. Al mismo tiempo, el siglo XXI desafía a la Iglesia a llevar el mensaje antiguo de formas renovadas y contextualizadas, aunque desde las mismas prácticas transformadoras, inclusivas y solidarias que Jesús encarnó.

La Iglesia está buscando, en su identidad y en las historias que constituyen la base de su fe, ese impulso del Espíritu que permita volver a ser esa comunidad dinámica, servicial e inclusiva que proclamaba vida y esperanza en el nombre de Jesús. El anuncio refrescante y lleno de vida que proclamaba el cristianismo primitivo, sigue siendo el instrumento central de la proclamación de un evangelio actual y desafiante.

Las personas que se acercan a las Iglesias necesitan encontrarse con Jesús en una comunidad que brinde el espacio inclusivo y participativo que posibilita creer en un Dios confiable, cercano, activo y comprometido -como Jesús- con la transformación de la vida, para esperanza de la humanidad.
La Iglesia se está abriendo a los nuevos vientos que señala el Espíritu, pero no es un camino sin dificultades. Hoy, como ayer, sigue habiendo personas que no quieren abrirse a lo nuevo que Dios está generando. Quienes perciben el cambio como naturalmente "malo" y contrario a los designios de Dios, siempre terminan afirmando el mensaje y las prácticas de los fariseos, sacerdotes y maestros de la ley, olvidando los énfasis fundamentales del Evangelio de vida proclamado por Jesucristo.

Grupos cismáticos y movimientos ultra conservadores con discursos fundamentalistas de odio y exclusión, laceran el cuerpo de Cristo y llaman al seguimiento y adhesión de un anti-evangelio, proclamado "fiel" y "santo". Son congregaciones de "perfectos/as" que siempre resultan intolerantes e

* Pastor y teólogo, estudió en ISEDET/ Argentina (Bachillerato Superior en Teología) y en la UBL/Costa Rica (Licenciado en Teología y Pastoral). Sirve en la Iglesia Presbiteriana USA en Puerto Rico y es miembro de la Junta Directiva del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

incapaces de interpretar adecuadamente a Jesús y, peor aún, están imposibilitados por su ceguera de reconocer sus propias necesidades de cambio y conversión, tantas veces reclamada en las Escrituras.

Sin embargo, la Iglesia -en fidelidad al llamado y a la Palabra- busca vivir y practicar el evangelio de amor y vida de Jesús. Su testimonio, predicación, servicio e incidencia pública, sigue siendo una fuente de luz y esperanza para la sociedad; a la vez que legitima el mensaje con las propias prácticas de vida a la manera de Jesús.

Hoy, como en las primeras comunidades cristianas, actualizamos el mensaje de Jesús desde una realidad multicultural, diversa y cambiante. Una mirada a la iglesia primitiva puede ayudarnos a reafirmar nuestra identidad y experimentar -junto a las y los primeros creyentes- la bendición de pertenecer, permanecer y participar de este proyecto de vida al que Jesús llamó su iglesia.

Al releer el paradigmático texto de Hechos 2: 42-47, sentimos con Isaías, eso nuevo que va brotando cuando las prácticas de Jesús se encarnan en las comunidades de fe. El libro de los Hechos describe el Espíritu que animaba a las primeras comunidades del protocristianismo y nos muestra la manera en que la iglesia de los primeros siglos interpretaba la fe en su sentido más comunitario; como una práctica de vida común, familiar, fraterna, en seguimiento e imitación de la vida y prácticas de Jesús.
La versión Reina Valera del texto citado, comienza diciendo que quienes habían creído "perseveraban en la doctrina de los apóstoles, en la comunión unos con otros, en el partimiento del pan y en las oraciones".

Perseverar, del latín perseverare, significa mantenerse constante en la prosecución de lo comenzado, en una actitud o en una opinión; durar permanentemente o por largo tiempo (Real Academia Española). En el contexto cristiano utilizamos la palabra para describir esa cualidad del espíritu y de las convicciones, que nos mueve a mantener la constancia en el creer y en el hacer que definen nuestra identidad.

Perseverancia entonces, tiene que ver con pertenecer y permanecer. Es decir, con mantenerse en la firmeza del compromiso y en la convicción de una identidad común que nos congrega como asamblea del pueblo de Dios con un propósito de vida y esperanza para el mundo.

Perseverar también tiene que ver con mantenerse en un camino, una identidad y una razón por la cual vivir. En este sentido, si la iglesia refleja a Jesús, la persona creyente es estimulada a la permanencia y la participación, porque desde la fe en Jesús y en la cercanía con las hermanas y hermanos, experimenta la unidad que nace de participar de un mismo proyecto.

El propósito de las y los seguidores de Jesús es ser útiles e instrumentales a los proyectos y a la voluntad de vida del Dios que ama sin límites a la humanidad completa. El llamado de Dios y el Espíritu de Jesús nos reúne e interrelaciona, para juntos/as ser el cuerpo que hace visible el proyecto de Dios para la vida del mundo.

La vivencia de la fe tiene que ver, por consiguiente, con creer y con encarnar: permanecer en la enseñanza; permanecer en la comunión; participar juntos de los sacramentos y del servicio -representados en el partimiento del pan- y en la responsabilidad de orar unos por otros. Es la manera de hacer concreto, cuerpo y sangre, el evangelio de vida del Maestro.

Tal unidad, identidad y perseverancia se nutre de la diversidad de las personas que quieren seguir el proyecto de vida de Dios para el mundo y que desde sus diferencias nutren el cuerpo amplio en el que cada individualidad es importante. Pertenecer, en este sentido, es también participar.

La versión Dios Habla hoy parafrasea el texto enfatizando un nuevo elemento relacionado con los anteriores: la fidelidad. En esta traducción se resalta que las primeras comunidades de creyentes "eran fieles en conservar la enseñanza de los apóstoles, en compartir lo que tenían, en reunirse para partir el pan y en la oración".

Eran una comunidad de personas fieles. No sólo conservaban y mantenían lo que habían recibido y las prácticas que les fueron enseñadas, sino que más aún, encarnaban lo aprendido, compartían y se reunían en servicio y también en oración. Lo espiritual y lo humano se entrelazaban en prácticas de ayuda mutua y de compañía solidaria y comprometida.

Pertenecer, como estamos viendo, tiene que ver con permanecer y participar, pero mucho más aún, tiene que ver con fidelidad. Fidelidad a Dios, expresada en las prácticas concretas hacia la comunidad y sus participantes. Mantenernos en los caminos del Señor, mantenernos en lo que hemos recibido por enseñanza, mantenernos unidos, compartiendo lo que tenemos y somos, orando unas por otros, es parte integral de la fidelidad a Dios.

La fe debe traducirse en compromiso con el cuerpo, la asamblea, el pueblo de Dios. La comunión de los santos es, en este sentido, comunión desde el servicio y el amor a las demás personas, en especial a las que más necesitan de la experiencia de la gratuidad y del amor.

Fidelidad también tiene que ver con identidad y con el sentirnos parte de esta familia de la fe; tiene que ver con opciones y con voluntad más que con ritos o tradiciones. Por eso la Traducción al Lenguaje Actual del texto de Hechos 2 que estamos reflexionando, enfatiza como sigue: "(…) y decidieron vivir como una gran familia. Y cada día los apóstoles compartían con ellos las enseñanzas acerca de Dios y de Jesús, y también celebraban la Cena del Señor y oraban juntos".

Preste atención al énfasis: "decidieron vivir como una gran familia". Ser parte de la iglesia, del pueblo que quiere seguir a Jesús y vivir según sus prácticas y enseñanzas para la vida, implica una decisión personal de consecuencias comunitarias.

Eso mismo resalta Jesús cuando expresa que el que quiera asumir las responsabilidades del discipulado tiene que asumir opciones: negarse a sí mismo, es decir, dejar a un lado su voluntad para seguir la de Cristo; cargar la cruz, asumiendo la responsabilidad y el sacrificio que implica el seguimiento; y, recién después, seguir a Jesús y su paradigma de vida.

Permanecer tiene que ver con decisiones y con participación; con adhesión plena al proyecto transformador de vida encarnado en Jesús. Seguir sus pasos requiere compromiso y comunión con los valores del Reino nuevo que provee espacio de vida para todos y todas. El proyecto de vida de Jesús es participativo, no excluyente, ni exclusivista y trasciende los condicionamientos sociales que limitan y siempre generan exclusiones.

Nadie es obligado a formar parte de la familia de la fe, pero si perteneces debes permanecer, participar y comprometerte en fidelidad al Evangelio de vida buena que proclamaba Jesús desde sus inicios, cuando reveló cuál era el Espíritu que le movía y consagraba, según relata Lucas 4.

Recibir y atesorar las enseñanzas de Jesús tiene que ver con mantener presente la memoria sobre su vida. Pero más aún tiene que ver con pasar nuevamente por el corazón y por la vida, esas experiencias transformadoras que nos hacen encontrar a Jesús en la vida cotidiana. Recordar es una palabra que proviene del latín recordari (re: nuevo; cordari: corazón) y significa volver a pasar por el corazón. El teólogo menonita, Dr. Tony Brun, trabaja esta temática en su libro "El desierto nuestro de cada día: carencia y plenitud en la vida espiritual del ministerio cristiano contemporáneo."

Cada vez que amamos como Jesús amó y nos solidarizamos como Él lo hizo, hacemos presente a Jesús en medio de nosotros. Cada vez que abrazamos a un niño, buscamos justicia para una mujer o nos ponemos del lado de las personas más vulnerables, estamos haciendo memoria –sacramental y eucarística- y volviendo a pasar por el corazón y por las prácticas de vida las enseñanzas por las que Jesús dio su vida.

En la medida en que encarnamos su mensaje en nuestras prácticas y relaciones nos reencontramos con esa identidad más profunda que descubrimos en el Maestro que habló, tocó, sanó, liberó y volvió a la vida y a la plenitud a las personas excluidas y sin esperanza.

El texto de Hechos, en todas sus versiones manifiesta lo importante que es atesorar las prácticas y las enseñanzas de Jesús. Es un mensaje precioso en vasijas de barro. Dios comunica por medio de personas, con mil limitaciones, pero que asumen la responsabilidad de proclamar el evangelio desde sus propias vidas.

Por esto el servicio y la participación de la vida sacramental es importante para pertenecer, permanecer y participar. Compartir el pan tiene que ver con estar, con compartir y con comprometerse con las personas más necesitadas de la comunidad. Ser parte del proyecto de Dios para la vida, tiene que ver con dar lo mejor que tenemos para adelantar el proyecto que Dios nos ha encomendado. La ofrenda y la buena mayordomía, entonces, también tienen que ver con la identidad, con la consagración, con la participación y con la fidelidad.

Es necesario estar disponibles para todo, incluido lo material, para edificar el cuerpo, porque las dádivas deben ser instrumentales al servicio de las personas más pobres de la comunidad y apoyo a la misión de Dios en el mundo. Por eso participar en el cuerpo y la sangre, va unido a compartir el pan haciendo de la vida un sacramento de la memoria y la comunión.

Por último, la pertenencia, permanencia y participación del proyecto de vida de Jesús tiene que ver con profundizar nuestra relación con Dios, con el Hijo y con su Espíritu, desde nuestras prácticas de edificación espiritual, en especial desde la oración. "Oraban juntos", dice la Traducción al Lenguaje Ac-

tual. Se trata de orar, no para beneficios excluyente y exclusivamente privados y de conveniencia personal; sino orar juntos para el bien de toda la comunidad.

En el Espíritu de Jesús, oramos y buscamos el bien de los demás, oramos y nos comprometemos en la edificación de la comunidad amplia de las personas que queremos hacer su voluntad. Orar más que hablar es dialogar, pero también es hacer silencio para oír y descubrir (o redescubrir) lo que Dios nos revela para la vida.

Orar es dejar de ser nosotros el centro y abandonarnos en una intimidad con Dios que nos transforma y nos moviliza al cuidado mutuo. Orar es enfocarnos en Él, que es el totalmente otro y así poder prestar atención y recordar a las y los otros. Orar es hacernos sensibles al dolor y a las situaciones de la vida de las demás personas. Orar es no mirar tanto hacia nosotros mismos para mirar a Jesús, presente y necesario, en la vida de todos.

Porque tuve hambre y me diste de comer, estuve enfermo y me visitaste. Ser iglesia tiene que ver con solidarizarse, con servir, con buscar el bien, con mirar fuera de uno para, en el otro y la otra, encontrarnos con aquel Jesús que nos invita a ser parte de un proyecto hermoso de vida y esperanza para todos.

Estoy seguro que confiando en Jesús y dejándonos cada vez más mover por su Espíritu y prácticas de amor y vida, volvemos a asombrarnos "a causa de los muchos milagros y señales que Dios hacía por medio de los apóstoles. Todos los creyentes estaban muy unidos y compartían sus bienes entre sí; vendían sus propiedades y todo lo que tenían, y repartían el dinero según las necesidades de cada uno. Todos los días se reunían en el templo, y en las casas partían el pan y comían juntos con alegría y sencillez de corazón. Alababan a Dios y eran estimados por todos; y cada día el Señor hacía crecer la comunidad con el número de los que él iba llamando a la salvación".

Doy gracias a Dios, por la refrescante experiencia de ser parte de una comunidad, donde siempre hay lugar para una persona más, porque el que invita es el Señor.

Por todo esto, yo pertenezco, permanezco y participo en el proyecto de vida de Jesús.

¡No es de los nuestros!

Por Ignacio Simal Camps
LUPA PROTESTANTE

"Juan le dijo: — Maestro, hemos visto a uno que estaba expulsando demonios en tu nombre y se lo hemos prohibido, porque no es de los nuestros. Jesús le contestó: — No se lo prohibáis, porque el que no está contra vosotros, está a vuestro favor" (Lc. 9:49-50 BTI).

Hay personas y grupos de personas que caminan y hacen el bien en el nombre de Jesús de Nazaret. Para ellos, Jesús es un referente para la acción a favor de la justicia. Tal vez no sigan la comprensión dogmática de la persona de Jesús a la manera de las grandes iglesias pero, sin lugar a dudas, pasan por la vida haciendo el bien, y dejando huella en nuestro mundo.

Son como aquel samaritano de la parábola que sin tener la teología "correcta" del sacerdote o del levita, mostró a través de su acción de ayuda -al encargarse de la realidad de la persona herida- la mejor de las ortodoxias, la que se ajusta a la práctica incondicional del amor al prójimo.

Pero muchos, al igual que aquellos antiguos discípulos, pondrán en tela de juicio su fidelidad al dogma, reivindicando para sí el verdadero seguimiento del Galileo, pero no podrán poner en cuestión su fidelidad a la praxis de Jesús de Nazaret, la Palabra viva de Dios.

¡No es de los nuestros! ¡No nos sigue! Dirán los primeros discípulos ante aquellos que hacen el bien a la manera del Mesías. Pero Jesús da una respuesta que desmonta nuestro entendimiento de la fe: No los menospreciéis, "porque el que no está contra vosotros, está a vuestro favor" (Lc. 9:50 BTI). Y es que cualquiera que hace de la lucha por la justicia y la equidad el centro de su existencia no podrá decir mal o estar en contra de aquellos que también hacen de ese centro vital el sentido de su vida. Aunque no coincidan en la comprensión de Jesús, hacen sus obras, hacen del mundo nuevo su horizonte existencial. Y entonces caemos en la cuenta de la coincidencia de horizontes.

Soli Deo Gloria



Por Charo Rodríguez Fraile

Cómo calmar la voz
que clama tu presencia
o entrar en el silencio
en donde habitas tú.

Es huérfana la vida
si tú no nos respondes,
es huérfana la vida
si nos respondes tú.

Padre
es la palabra inútil
que brota del abismo,
que busca en el abismo
puerto, cala y refugio.

El silencio responde
dejando ver la nada,
la densa y amplia nada
hace estela en la vida.

Se rompe el aire
con ruidos de tormenta
y no hay nada en el aire
que no sea el futuro.



Susurro Literario



Adrián González

Ellas

En ocasiones, el mundo se vuelve confuso y te desorienta. Cuando esto ocurre tu vida se tiñe de gris y ocre. La realidad parece iluminada por una de esas antiguas farolas de gas que apenas se alumbraban a sí mismas. Es, en esos momentos, cuando dudas del ser humano, de sus frutos y del legado que deja a su paso.

Tendemos a pensar que los que nos acompañan de cerca son distintos, pero la experiencia te demuestra que no es así. Vivimos en un mundo individualista y egoísta, donde nadie quiere arriesgarse a perder un ápice de su propia seguridad. Donde el tiempo se pierde antes de regalárselo a otros. Donde solo se ama a quien te da a cambio.

En mi caso he tenido suerte pues, cuando mi vida andaba huérfana de color, ellas se manifestaron para mostrarme la verdad de las cosas y enseñarme el camino que conduce hasta la realidad más oculta.

Ahora no me importa el rechazo de los demás, ni temo a la soledad, ni aprecio el desprecio de los que creen sentirse por encima de mí. Porque sé que no camino solo por esta yerma senda entre los hombres; que tengo cosas que decir y que hacer. Sé que he sido llamado a defender la verdad absoluta, oculta para la sociedad consumista, alienada y torpe en la que estoy inmerso.

Es así, a pesar de que muchos no lo entenderán, pues no tienen la inmensa bendición de poseer quien les guíe a través de la vida, como yo tengo.

Y es que sé que ellas nunca me engañan, ni me abandonan, ni me rechazarán pese a mis imperfecciones. Acudieron a mí como la sangre a la herida, cuando mi ser tocaba el fondo de la desesperanza y no hallaba luz que me iluminase tan solo un simple paso. Me rescataron del abismo y se sentaron a mi lado.

Sé que solo son voces, pero ellas me conducen por caminos con sentido. No me importa que los demás digan que no existen, o que me llamen enfermo por escucharlas.

Tan solo ellas me apartan del olvido del mundo en el que vivo. Me susurran palabras que permanecen y quedan entre nosotros. Por eso siento que estoy destinado a obedecerlas.

HURGANDO EN LA HISTORIA...

PROTAGONISTAS DEL PROTESTANTISMO ESPAÑOL



Manuel de León de la Vega
Historiador y Escritor

La presencia de los cuáqueros en Cataluña y España[1]

Las únicas organizaciones activas en el periodo de septiembre de 1936 a febrero de 1937 fueron: la Cruz Roja Internacional que trabajó en ambos lados de la Guerra Civil, el Comité de Ayuda Médica Española que trabajó sólo en el bando republicano y el Comité del Arzobispado de Westminster, cardenal **Heinsley**, que trabajó sólo en el bando franquista y por supuesto los cuáqueros. El socorro cuáquero surge por la necesidad de aliviar el enorme sufrimiento de los civiles españoles durante la conyienda. Esta organización no gubernamental trabajó para aliviar el conflicto en un bando y en el otro; nacionales y republicanos. Otras organizaciones serían más partidistas así el *North American Bureau Medical de Ayuda a la Democracia Española,* por ejemplo, del lado de los republicanos, mientras que el Comité de Obispos ingleses para aliviar la miseria española ayudó a los insurgentes. Las organizaciones cuáqueras como el *Consejo de la British Friends Service* (FSC) y el *American Friends Service Committee* (AFSC) se comprometieron a prestar asistencia a las víctimas de la guerra en ambos lados. Los cuáqueros británicos y estadounidenses ya eran conocidos por su "Testimonio de Paz" para servir tanto a vencedores como vencidos, garantizando la neutralidad.

Es cierto que en la zona rebelde las dificultades fueron mayores pues esta zona nacionalista se oponía a que hubiera comedores "no Falangistas" lo que obligaba a la AFSC a canalizar el socorro a través del Auxilio Social del Servicio de Bienestar falangista. La ayuda directa que hacían siempre los cuáqueros en la zona nacionalista se resentía de no poder hacer una distribución imparcial. Los nacionalistas violaban todos los acuerdos en el intercambio de trigo establecidos con la *American Friends Service Committee* y otras agencias de ayuda. Una vez conquistado el territorio republicano la situación se agravó más aún. En Murcia, el ejército confiscó los suministros de socorro y cerró el hospital de niños, y en Valencia, la policía arrestó al representante de AFSC, **Emmet Gulley**. Las principales acusaciones formuladas contra los cuáqueros eran que eran "rojos" y de moral laxa. Con el estallido de la Segunda Guerra Mundial, la posición de los obreros de los Amigos se convirtió cada vez más precaria y comenzó a dejar España. Sin embargo el AFSC (*American Friends Service Committee*) mantuvo el trabajo de ayuda en España, utilizando sus fondos en lugar de administrar las colonias de niños españoles en Francia y asistiendo a los refugiados españoles en México y el Norte de África.

La presencia de los cuáqueros en Cataluña y España se inicia durante el Siglo XIX, aunque no abrieron ningún centro como representación oficial en el Estado español, -dice Rosa

1. L'ajuda humanitària dels quàquers als infants de Catalunya durant la Guerra Civil, 1936/1939. Tesi doctoral de Rosa Serra i Sala Departament de Pedagogia Universitat de Girona Dirigida per Dr. Salomó Marquès i Sureda Granollers, 12 de febrer del 2006.

Serra- teniendo algunos datos que apuntan a reuniones en casa de los **Ecroyd, Alfred y Hannah**. "Aproximadamente cien años antes de la Guerra Civil, algunas personas que pertenecían a la Sociedad Religiosa de los Amigos hicieron una visita en España y se alarmaron sobre los abusos sociales que vieron y pensaban que, si no eran corregidos, esto llevaría a graves estallidos de violencia. Durante el primer tercio del siglo XIX, se conoce la acción de los primeros miembros de la Sociedad Religiosa de los Amigos en Barcelona; destaca la personalidad de **Antoni Bergnes de las Casas** que participó en la publicación de *Lo Nou Testament*, de **Melchor Prat**, editado en Barcelona en 1836, y una *Biblia* en castellano, en 1836.

En 1935, viendo que en España la vida religiosa y social experimentaba unos cambios rápidos y con posibilidades de apertura, los cuáqueros **Russell y María Ecroyd**, que vivían en Castellón de la Plana, vieron la posibilidad de crear un centro cuáquero similar a los de otras capitales europeas con sede en Madrid. A principios de 1936, animado por el Consejo de la Sociedad Religiosa de los Amigos, **Alfred Jacob**, licenciado en Historia Medieval Española por la Universidad de Oxford, recorre España, donde habían cambiado las leyes sobre libertad religiosa, para valorar si había posibilidades para la fundación de un centro cuáquero. Se habían abierto centros similares en París, Viena, Ginebra y Berlín; eran comunidades pequeñas, pero desde donde los Amigos podían ofrecer su testimonio de paz. Para examinar más a fondo las posibilidades que había, el Consejo animó el matrimonio *Alfred* y **Norma Jacob** a pasar un año en Madrid con sus dos hijos, **Piers** y **Terry**. Llegaron el mes julio de 1936 y tenían previsto instalarse durante un año. En el caso de funcionar bien el centro, también podrían participar los Amigos de América". La Guerra Civil iniciada el 18 de julio de 1936, trastocó todos los planes, comenzando el trabajo de los cuáqueros en España de manera muy diferente a la planificada y la guerra acabaría con cualquier posibilidad de arraigo en España.

El médico **Moisés Broggi i Vallès** estuvo cerca de los cuáqueros; al escribir sus memorias **Broggi** habla de este conocimiento y acercamiento en tres momentos. En uno de ellos dice: "Volví en Barcelona junto con **Dorothy** y **Timoteo**, estas dos personas a quienes tanto debo por su afecto y atenciones en aquellos momentos de tribulaciones y angustias. Nos recibieron los de la American Medical Boureau, que nos ofrecieron alojamiento, que yo decliné para ir con mi familia; nos dijeron que **Barsky** había decidido instalarse en Barcelona. **Dorothy** permaneció durante varios meses, acogida por el comité Británico de Ayuda, en que intervenían los cuáqueros, que se comportaron siempre muy generosamente con todos nosotros". **Moisès Broggi**, nacido en Barcelona en mayo de 1908, estudió la carrera de medicina que ejerció durante el período de la Guerra Civil, siendo el médico que estuvo en primera línea de fuego en la Barceloneta la noche del 18 y 19 de julio; después actuó de cirujano al frente. Hoy en día vive en su casa, después de una larga carrera de medicina, junto a su familia y rodeado de sus libros; goza de una memoria nítida y unos conocimientos espléndidos que abarcan la historia contemporánea del siglo XX, –nos dice **Rosa Serra**–.

"Para Farah Mendlesohn, el trabajo de ayuda a los refugiados españoles es una de las partes de trabajo más largas y continuadas que la Sociedad de Amigos (Cuáqueros) haya intentado, con una duración 1936-1942 en Europa y continuando en México a lo largo de la Segunda Guerra Mundial"

Son interesantes sus impresiones sobre los cuáqueros cuando dice: "Hubo una enfermera que se llamaba **Ruth** que trabajaba en el centro cuáquero y mientras tomaba el té en su piso de Balmes tuvieron un accidente con el hornillo, yo los atendí en el hospital; la enfermera cuáquera murió en el accidente hasta yo fui al entierro. Tuve trato con unos cuáqueros, vi su manera de vivir y de actuar. Los cuáqueros no lo dicen nunca que son cuáqueros porque no quieren crear núcleos

de poder, en cambio influyen en crear el bien común para la sociedad ".

Y continúa explicando el doctor **Broggi**: "Años después de terminada la guerra fui a Inglaterra y nos encontramos con otra enfermera cuáquera y me quiso enseñar la casa de **William Penn**, uno de los fundadores cuáqueros, también supe que este grupo se había desplazado a América del Norte y habían fundado el estado de Pennsylvania. Hay que recordar que los cuáqueros eran antiesclavistas e intervinieron en la abolición de la esclavitud; también influyeron para implantar el precio fijo y evitar el regateo".

Los cuáqueros continuaron actuando en España hasta principios de los años 40, después siguieron su trabajo de apoyo humanitario primero con los exiliados de la Guerra Civil y luego actuaron a favor de los más necesitados durante la II Guerra Mundial.

Para **Farah Mendlesohn**,[2] "el trabajo de ayuda a los refugiados españoles es una de las partes de trabajo más largas y continuadas que la Sociedad de Amigos (Cuáqueros) haya intentado, con una duración 1936-1942 en Europa y continuando en México a lo largo de la Segunda Guerra Mundial. El trabajo de los Amigos en España y en Francia se enmarca en una situación que se ha convertido en algo común en el siglo XX, que operó por primera vez en nuestro país durante la guerra civil, y más tarde con los desplazados de forma permanente"

La participación de los Amigos en la Guerra Civil española ha pasado relativamente desapercibida aunque algunos trabajos y tesis doctorales nos acercan a un trabajo bien hecho que se está reconociendo por muchas personas. La segunda Guerra Mundial eclipsó los acontecimientos de España y muchos de los colaboradores españoles se centraron en las necesidades de refugiados judíos alemanes quedando España como consecuencia solo en la periférica a sus narraciones. Este hecho se ve reforzado porque, de todos los trabajadores cuáqueros en España y Francia, sólo **Norma Jacob** pasó a trabajar con el Comité del Servicio de los Amigos en el período posterior a la guerra, aunque otros permanecieron en grupos de socorro cuáqueros regionales. Tanto los Amigos americanos como británicos participaron en la muy exitosa y muy bien publicitada alimentación infantil en Austria y Alemania, y en el alivio de la hambruna en Rusia en el 1920. La mayoría de las principales figuras cuáqueras de relieve, cuyas memorias se citan con frecuencia, como por ejemplo **Dra. Hilda Clark**, **Edith Pye**, **Ruth Fry**, **Clarence Pickett** y otras, habían participado en este trabajo antes, pero sólo marginalmente en el trabajo en España. Alguna excepción hubo como la de **Ralph Fox**, que sirvió como cuáquero en la hambruna de Rusia, siendo uno de los tres cuáqueros que lucharon en España. Él murió a los treinta y seis años de edad, en 1937.

En 1947 el Comité de Servicio de los Amigos y el Consejo de Servicio de los Amigos fueron galardonados conjuntamente con el Premio Nobel de la Paz por su trabajo en Alemania, asegurando que serían recordados por este trabajo y por el de la Guerra Civil española como organismos de socorro. Dice la Amiga cuáquera **Nancy K. Negelspach**[3]: "En 1947 fue otorgado el Premio Nobel de la Paz al Comité de Servicio de los Amigos por su obra mundial de ayuda humanitaria, que incluía el reconocimiento de su trabajo en España durante la Guerra Civil ", se les dio el premio por su" ayuda silenciosa de los sin nombre a los sin nombre "(From the Nameless to the Nameless). (Continuará).

2. Practicar la Paz: Socorro americano y británico cuáquero en la Guerra Civil Española Farad Mendlesohn Tesis doctoral. Edwin Mellen Press, 2001; *Quaker Relief Work in the Spanish Civil War.* By Farah Mendlesohn. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 2002.

3. El Ministerio de Cultura, a través de la Subdirección General de los Archivos Estatales, y gracias a las gestiones mantenidas con Nancy Negelspach - Amiga Cuáquera americana residente en Montblanc (Tarragona) -, ha establecido un convenio de colaboración con la Sociedad Religiosa de los Amigos por el que se procede a la digitalización de su archivo. "La Sociedad Religiosa de los Amigos se significó durante los primeros meses de la Guerra Civil en España por su apoyo y asistencia a la población más vulnerable; y por un trabajo desinteresado, desde una posición política neutral, de renuncia al proselitismo y de creación de una red estructurada de acogida a la población refugiada". (La Vanguardia 07/12/2011).



GABRIELA MISTRAL: AMOR A LA BIBLIA
NOTAS BIOGRÁFICAS

Esta mujer, llamada "la poetisa de América", "la voz más pura y auténtica del espíritu americano", nació en Vicuña, una población del valle de Elqui, en el norte de Chile, el 7 de abril de 1889. Su nombre real era Lucila Godoy. "Gabriela" lo adoptó en recuerdo del italiano Gabriel D´Annuncio, cuya obra admiraba desde sus años de adolescencia. Lo de Mistral lo tomó del filólogo y poeta francés Frédéric Mistral, de quien era lectora ferviente.

A los 15 años, sin haber seguido cursos de pedagogía, comienza a dar clases en colegios de aldeas cercanas, La Compañía y La Cantera. Dos años más tarde ya escribe artículos en periódicos, LA VOZ DE ELQUI y LA REFORMA.

Lee a Rabindranath Tagore, a Rubén Darío, siente especial devoción por el colombiano Vargas Vila. En 1914 se convocan los Juegos Florales de Santiago de Chile. Mistral concurre con SONETOS DE MUERTE y gana el primer premio. A partir de aquí comienza a usar el seudónimo Gabriela Mistral.

Dieciocho años tenía la maestrita cuando se enamora de Rogelio Ureta, funcionario de ferrocarril. "El mundo fue más hermoso desde que me hiciste aliada", escribe. Dos años después Ureta se suicida. Destrozada, Gabriela se recoge en sí misma y murmura:
"Padre nuestro que estás en los cielos,
¡Por qué te has olvidado de mi!"

En su primer contacto directo con la muerte, transida de dolor, interroga: ¿Cómo quedan, Señor, durmiendo los suicidas?".

En 1922 el Ministerio de cultura de México le pide que vaya al país azteca para colaborar en la reforma de la educación. Allí publica su libro LECTURAS PARA MUJERES. Ese mismo año aparece en España LAS MEJORES POESÍAS.

Abandona la enseñanza e ingresa en el cuerpo diplomático. Es nombrada Cónsul en Lisboa, en Madrid, en Nápoles, en Los Ángeles. Representa a su país en la Sociedad de Naciones y en las Naciones Unidas. Es agasajada en numerosos países de América Latina. Entre 1924 y 1950 publica otros libros: TERNURA, TALA, LAGAR. En 1945 se le concede el Premio Nobel de Literatura y en 1951 el Premio Nacional de Literatura en Chile.

Tres meses antes de cumplir los 68 años, el 10 de enero de 1957, falleció en Nueva York, víctima de un cáncer de páncreas, Gabriela Mistral. Sus temas predilectos fueron la maternidad, el amor, la comunión con las tierras y la naturaleza de América, la muerte como destino y, tema poco estudiado, un extraño panteísmo religioso que persistió en referencias concretas aún después de su aceptación del cristianismo. Sus primeros versos, recogidos en 1922 en un volumen titulado DESOLACIÓN, reflejan el sentimiento por un amor trágico y frustrado, emoción que sublimaría en una ternura honda y patética dirigida hacia los más débiles y desprotegidos.

AMOR A LA BIBLIA

Pocos poetas se han salvado de que a alguien se le ocurra desentrañar, analizar o comentar lo religioso en su obra. Gabriela

* Periodista y Pastor Evangélico.

Mistral no ha sido una excepción. Martín C. Taylor, en su libro LA SENSIBILIDAD RELIGIOSA DE GABRIELA MISTRAL, afirma que la poetisa chilena "hizo del cristianismo el culto a la verdad". Esta afirmación hay que tomarla con cautela. La fe cristiana de Gabriela Mistral sufrió un duro golpe cuando Juan Miguel Godoy, sobrino a quien prácticamente había criado como el hijo que nunca tuvo, optó por el suicidio tras ingerir una dosis de arsénico a los 16 años. Ocurrió en Petrópolis, Brasil. "Mi experiencia trágica en Brasil –escribía Gabriela Mistral- dura como una llaga en mi memoria".

Al borde de la locura, desesperada, se agarra a religiones orientales. Estudia y practica induismo, budismo, yoga, teosofía, masonería. De su peregrinación por estas religiones le queda viva la idea de la reencarnación. En carta a Eugenio Labarca escribe: "algo quedó en mi de ese período –bastante largo-; quedó la idea de la reencarnación, la cual hasta hoy no puedo o no se eliminar".

De regreso a sus raíces se identifica con la doctrina de Cristo. En abril de 1925, en una entrevista a la REVISTA DE EDUCACIÓN ARGENTINA, afirma: "soy cristiana, de democracia cabal. Creo que el Cristianismo con profundo sentido social puede salvar a los pueblos".

La Biblia, que el político y escritor español Emilio Cautelar definió como "la revelación más pura que de Dios existe", fue el libro por excelencia para Gabriela Mistral. En la carta a Eugenio Labarca, ya citada, confiesa: "yo tuve Biblia desde los 16 años, tal vez; una abuela paterna me leía los Salmos de David y ellos se me apegaron a mi para siempre con su doble poder de idea y del lirismo maravilloso". En el mismo escrito añade: "la selección de oraciones con las cuales rezo tiene mucho Antiguo Testamento; pero el Nuevo me lo sé creo que bastante bien".

En su magistral conferencia "Mi experiencia con la Biblia", la escritora chilena destaca la superioridad de la Palabra Sagrada sobre las creencias budistas. "El budismo –escribe- era para mi un aire de filo helado que a la vez me excitaba y me enfriaba la vida interna: pero al regresar, después de semanas de dieta budista, a mi vieja Biblia de tapas resobadas, yo tenía que reconocer que en ella estaba, no más, el suelo seguro de mis píes de mujer".

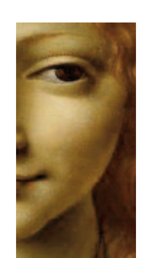
El volumen DESOLACIÓN recoge una conferencia titulada "Mis libros", dictada por Gabriela Mistral en la Biblioteca Mejicana. La tercera estrofa del poema reza así:

> "Biblia, mi noble Biblia, panorama estupendo, en donde se quedaron mis ojos largamente, tienes sobre los Salmos las lavas más ardientes y en su río de fuego mi corazón enciendo!

El texto más conocido de la escritora en torno a las excelencias del Libro Sagrado es el largo poema en prosa que Luís Vargas Saavedra recoge en su libro PROSA RELIGIOSA DE GABRIELA MISTRAL. De su amplio contenido reproduzco aquí el segundo párrafo. Después de una breve relación de nombres bíblicos, la poetisa agrega:

> "¿Cuántas veces me habéis confortado? Tantas como estuve con la cara en la tierra. ¿Cuándo acudí a ti en vano, libro de los hombres, único libro de los hombres? Por David amé el canto mecedor de la amargura humana. En el ECLESIASTÉS hallé mi viejo gemido de la vanidad de la vida, y tan mío ha llegado a ser vuestro acento, que ya no sé cuándo digo mi queja y cuándo repito solamente la de vuestros varones de dolor y arrepentimiento. Nunca me fatigaste, como los poemas de los hombres. Siempre me eres fresco, recién conocido, como la hierba de julio, y tu sinceridad es la única en que no hallo cualquier día pliegue, mancha disimulada de mentira. Tu desnudez asusta a los hipócritas y tu pureza es odiosa a los libertinos, y yo te amo todo, desde el nardo de la parábola hasta el adjetivo crudo de los números".

La poesía de Gabriela Mistral ha sido traducida a los idiomas más leídos. Su obra ha influido notablemente en escritores de primera fila tales como Pablo Neruda, Octavio Paz y otros. Con motivo del cincuenta aniversario de su muerte en el 2007 el mundo de la literatura americana y europea le rindió merecidos homenajes.



Mirar para contarlo



Ana Mª Medina*

Cuando los muertos regresan para compartir con los vivos

Publicado en: http://nightingaleandco.es (2/11/2014)

En Aquel Noviembre de 2009, me encontraba junto a una compañera enfermera en la Paz, Bolivia. Allí trabajamos durante unos meses como enfermeras voluntarias, en un pequeño centro de salud que incluía una unidad quirúrgica. Todos los días, al levantarnos, los hielos perpetuos de las montañas Illimani, Huayna Potosí, Chacaltaya y Condorini, con sus más de 6000 metros, se adivinaban de una forma extraña, muy cercanos. Como si fuera posible alcanzar la cumbre tras un pequeño paseo. Quizás eso sucede porque cada una de ellas, según la cultura aymara, oculta una leyenda de hondo significado. Los espíritus de los ancestros que viven en sus cumbres susurran a través del viento helado a los vivos, para guiarles en los tortuosos caminos andinos.

A lo largo de los meses comencé a comprender la diferencia entre los otros (los aymaras) y nosotros (occidentales europeos). Sin embargo, la verdadera enseñanza llegó cuando a través de la visión de esta diferencia, me fue posible comprender mejor cómo era yo misma. Como dice el antropólogo John Gledhill: "la compresión "del otro" constituye la condición previa para una mayor comprensión de "nosotros mismos" Aunque para ser fieles a lo que viví, debería decir que en ese momento y lugar yo era "el otro" y la cultura que me acogió encarnaba definitivamente el "nosotros". Sin este conocimiento de la diferencia, era muy difícil poder atender adecuadamente a los pacientes que acudían al centro, saber cuáles eran sus problemas. ¿Cómo hacerlo sin entender cuál era su percepción de lo que suponía estar enfermo o sano? Para las ancianas aymaras era impensable, por ejemplo, bañarse sin recibir de forma directa los rayos del sol.

Una de las mayores experiencias de acercamiento a la cultura andina, provino de la celebración compartida de una de las tradiciones populares más importantes del país. Se trata de la "Xiwatanakanurupa", la fiesta de Todos los Santos en Bolivia, que comprenden la celebración del Día de Todos los Santos y Difuntos, durante el día uno y dos de Noviembre.

En Bolivia pervive, desde tiempos pre-incas, la concepción ancestral de recordar y ofrendar a los muertos. La modernización y tecnificación ha ocasionado que estas tradiciones se vean transformadas e incluso se hayan ha perder en las zonas más urbanas del país. Sin embargo, en zonas rurales y la ciudad del Alto (lugar en el que vivíamos), todavía persisten de forma fuertemente arraigados muchos de los aspectos rituales y simbólicos de la herencia cultural precolombina. Las culturas de tiwanaku, maya, azteca o inca, tras la conquista y colonización española durante el S.XV y S XVI, se fusionaron con la cultura cristiana de los colonizadores en una unidad sincrética. Para poder entender el cómo, más de cuatro millones de indígenas celebraban a sus muertos, se hace imprescindible considerar la forma en que el mundo es percibida por esas comunidades.



En la cosmovisión andina, lo que es considerado sagrado se encuentra ligado a la tierra. El hombre, al ser un elemento más de la naturaleza dentro de una esfera ecológica sagrada, no se considera el centro del mismo. Esto significa que es impensable que el hombre llegue a someter, alterar o perjudicar la naturaleza, en su propio beneficio. La naturaleza es vista en sí misma como una identidad sagrada y viva (La Pachamama= la madre Tierra), que da la vida y los medios de subsistencia al hombre. Esto hace que siguiendo un principio de reciprocidad, el hombre deba cuidar y ofrendar a la tierra para propiciar la continuidad cíclica de la vida. El medio por el

* Enfermera vocacional y licenciada en Humanidades. En búsqueda de una vida con sentido.



Mi aportación como "reziri" en uno de los cementerios de las afueras de la ciudad del Alto. A cambio de permitir fotografiarles, los familiares de este difunto me pidieron que rezara por su alma. Fui recompensada además con varios panes y fruta.

cual se perpetúa este equilibrio e interacción entre hombre-naturaleza-deidades- y el orden del mundo, será la realización de rituales a través de los cuales será posible mantener el orden universal. Y es precisamente, a través de los rituales que se llevan a cabo en la fiesta de Todos los Santos, como el hombre andino es capaz de llevarlo a la práctica.

El culto a los muertos es una actividad social integrante fundamental en la formación ideológica de todos los grupos humanos. En el desarrollo del culto funerario encontramos el deseo que el hombre tiene de dar respuesta a los interrogantes vitales de su existencia: la vida, la muerte y que hay más allá de la muerte. Esta tradición funeraria forma parte de casi todas las culturas y sistemas mágico-religioso, donde religión, muerte y muertos, constituyen una misma dimensión relacional.

En la celebración cristiana católica, durante la Fiesta de Todos los Santos, se conmemora a todas las personas canonizadas dentro de la liturgia católica, tanto conocidas como desconocidas. En la tradición boliviana, más allá de este concepto, se recuerda a los difuntos familiares y desconocidos. A partir del mediodía del 1º de Noviembre (momento en que las almas bajan desde el "janaq pacha", el cielo), las almas llegan a la tierra para compartir y convivir con los vivos de nuevo, en una reunión familiar. Justo a las 12h, tras haber encendido los cirios de la mesa-altar dispuesta cuidadosamente por la familia, se abren las puertas de las casas de par en par para poder dejar pasar el alma del familiar difunto. Esos altares se encuentran provistos de agua y vino para saciar su sed, así como llenos de alimentos (preferentemente aquellos que complacían más al fallecido).

A partir de ese momento, amigos, familiares e incluso desconocidos también, entrarán a la casa para "rezarle al alma del difunto" (Son los "reziri" o "rezadores"). A cambio de sus rezos, los "reziri" serán recompensados con alguna de las ofrendas dispuestas en el altar (los familiares directos del difunto tienen prohibido su consumo) Nadie en esos días, por pobre que sea, pasará hambre en Bolivia. Los rezos son recompensados con muñecas de pan (t´anta-wawas), botellas de soda, fruta, etc. La fiesta que celebra a los muertos, es por tanto también, una fiesta de la solidaridad. El día 1 de Noviembre ,será un tiempo dedicado al recuerdo del muerto dentro de la unidad familiar, que lo hará de forma celebrativa, comiendo y bebiendo, de una manera festiva.

Tras una vigilia llena de conversación, celebración y rezos en torno al altar, el día siguiente, 2 de Noviembre, amanece. Al mediodía se celebra la despedida del alma o "alma kacharpaya" Tras ofrecerle nuevamente comida, el alma, ya saciada, confortada por el recuerdo de sus seres queridos, parte de nuevo a una dimensión superior. Allí, en lo alto de las montañas, el difunto formará parte ahora de los ancestros.DSCN5066

Tras el mediodía del día 2, la mesa ritual o altar que ha estado presente hasta ese instante en la casa, se desmonta para instalarla de nuevo encima de la lápida del difunto en el cementerio. Allí se seguirá festejando y los reziris ofrecerán sus plegarias a cambio de ofrendas. Todos los alimentos y bebidas que se han usado en el altar doméstico para el difunto debe ser regalado. La celebración, decididamente festiva (lejos de la tristeza, quietud y silencio propios de lo esperado en un cementerio español en esos días), continuará hasta el anochecer. . Este rito se realiza cuando se tiene "un difunto nuevo" durante los primeros tres años tras su fallecimiento, con especial énfasis en la magnanimidad de ofrendas durante el primer y tercer año. Tras este tiempo el difunto se une a sus antepasados y la familia seguirá ofrendando a sus difuntos pero no de manera tan majestuosa y específica

La muerte en la mente andina, es únicamente un cambio de estado, no es el fin absoluto. Simplemente se pasa de un estado como "viviente" a otro como "alma", en el que seguirá existiendo una conexión y convivencia con los vivos y se integrará al proceso cíclico de la tierra y sus antepasados. Esta costumbre encuentra su justificación en que todos pasaremos por este ciclo de cambio. Se espera que las almas difuntas tengan el poder de ayudar a la familia y a toda la comunidad en sus fines. Por otra parte, a través de los rezos y ofrendas de los familiares, se quiere lograr la tranquilidad y descanso del fallecido en un intercambio

mutuo de beneficios. Pero a pesar de este momento de "convivencia y comunicación" de la familia con el difunto, los ritos también tienen como fin delimitar claramente la línea divisoria existente entre el nuevo muerto y las personas que le sobreviven.

Al explorar las verdaderas causas y motivación de esta celebración, encontramos, como sucede con el resto de los símbolos y la producción cultural andina, que la agricultura y la naturaleza suponen el centro de su visión del mundo. Por esta razón, en la cultura aymara se produce el "angro-centrismo". La producción agrícola es la que regula las prácticas sociales, la vida y la moral del grupo y las personas. Los hombres deben retribuir a la naturaleza sus dones. Si se producen pérdidas o catástrofes en las cosechas, se deberá a algún fallo en la conducta moral de las personas. Por esta razón, los ritos para el hombre andino y concretamente aymara, no están sujetos a una fecha, sino a actividades agrícolas determinadas.

El ciclo agrícola se regula en torno a dos momentos principales: la época seca o autipacha = "el tiempo del hambre", que comprende desde abril hasta agosto. En ella se realizan ofrendas a la Pachamama para alimentarla y agradecerle la cosecha obtenida. Esta época está asociada a lo masculino y lo seco. La época de lluvias comienza en torno a septiembre y octubre con la siembra, hasta marzo, es la denominada jallupacha="tiempo de lluvia". Está asociada a lo húmedo y femenino, donde la tierra es fecundada por el agua que reanuda la vida y de esta manera, reinicia el ciclo cósmico. En Todos los Santos, se asoció la celebración católica con un momento importante dentro del ciclo agrícola anual: la siembra anual y la estación de lluvias. En los ritos de siembra se entra en contacto con la Pachamama (la madre tierra) y los Achachilas (los protectores del pueblo aymara), es decir, los seres sobrenaturales de quienes esperan ayuda, sus antepasados. De la misma manera, que la tierra, los difuntos toman contacto con los vivos. Los huesos de los difuntos, al igual que la tierra, se han secado durante la estación seca y piden atención. Existe pues, un paralelismo entre los campos secos recién sembrados y los huesos secos del difunto que descansan en esa misma tierra. Ambos, los campos y los huesos, piden la llegada de las lluvias para que la cosecha de su fruto.

En nuestra sociedad, existe de forma generalizada, un terror enorme, inasumible, no únicamente al dolor y el sufrimiento que pueda conllevar ese momento, sino al hecho mismo de "desaparecer". Y ese miedo es alimentado por el hecho de ser inevitable. Quizás por ello, lo negamos de múltiples maneras, no la nombramos ni miramos, la relegamos al olvido y la convertimos en un "tabú". Desde el mundo de la filosofía, Sócrates nos dice que la muerte no es algo que temer. Si se trata de una desaparición, se asemeja a un largo descanso sin sueños, y nos pregunta: "¿hay algo más agradable que eso?" Tras ser condenado a muerte, Sócrates deslumbra con su capacidad para afrontar ese momento extraordinario. Al final de su discurso, concluye:

"Ahora es el momento de que nos marchemos, yo a morir y vosotros a vivir, pero quién de nosotros tiene un destino más feliz, es algo que sólo Dios sabe"

Mi experiencia, celebrando Todos los Santos en Bolivia, me hizo ir más allá del tabú. Aprendí como la vida debe vivirse intensamente en relación con la muerte. Después de todo, no sabemos que encontraremos después de la muerte, pero lo que sí es seguro, es que hay una vida entera antes de ella.

DSCN5110 Mi aportación como "reziri" en uno de los cementerios de las afueras de la ciudad del Alto. A cambio de permitir fotografiarles, los familiares de este difunto me pidieron que rezara por su alma. Fui recompensada además con varios panes y fruta.

BIBLIOGRAFÍA

–Lozada, Blithz. (2008). *Cosmovisión, historia y política de los Andes*, Producciones CIMA, La Paz. Bolivia.

–Tejeiro Villarroel, Jose (2006). *Todos los santos: culto a los difuntos*, BIBMON

–Íñiguez Vaca Guzmán, Gonzalo (2001). *Día de los difuntos: Amaya uruchawi: una tradición viva de los pueblos indoamericanos*, Ed. CEDECA

–Museo nacional de Etnografía y Folklore Bolivia. (2004). *Todos los Santos: xiwatanakanurupa*, Musef Editores.

– Harris, Marvin. (1983). *Antropología cultural*. Harper &Row. Traducción realizada por Vicente Bordoy y Francisco Revuelta. Alianza editorial. Ed. Bolsillo, 2009

–Llobera, Josep R. (2009). *Antropología Social*, Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.

–Barfield, Thomas. (2007). *Diccionario de Antropología*. España. Siglo XXI editores.

– Bohannan, Paul y Glazer, Mark. (2007). *Lecturas Antropología*. Madrid. Mc Graw Hill.

– Bohannan, Paul. (2009). *Para raros, nosotros. Introducción a la antropología cultural*, Madrid. Akal



PRESENTANDO NOVEDADES DE CLIE:
"El rostro humano de Jesús: Una auténtica pastoral hispana para el pueblo latino inmigrante"

por Raúl Zaldívar, Miguel Álvarez, David E. Ramírez



Sobre una población de trescientos millones de personas, en la actualidad el número de habitantes de habla hispana en los Estados Unidos supera ya los cincuenta y cinco millones. Y su crecimiento exponencial hace que las proyecciones del censo de estimen que para el año 2040 supere los cien millones, más de 35% de la población prevista. Y esto son datos oficiales que no toman en cuenta a millones de indocumentados.

Hablamos pues de una cifra de población hispana que supera la de cualquier otro país en el mundo. Pero que vive en un país que no es originariamente el suyo, aunque lo haya adoptado como el «suyo», esforzándose para adaptarse a una cultura extraña, la anglosajona, y tratando de compaginarla con su cultura hispana original.

Ni que decir tiene que tal situación plantea desafíos muy importantes a la Iglesia, y de manera especial a la evangelización de este pueblo hispano inmigrante. Desafíos que demandan un especial conocimiento de la realidad integral y concreta del inmigrante y una preparación ministerial de acuerdo con esa misma realidad. Como afirma en su prólogo el doctor Luciano Jaramillo: *«Es decepcionante, por no decir escandaloso, que en ambientes como el del sur de la Florida, Texas, California y otros, donde un gran porcentaje de la población está compuesta por inmigrantes latinos, abunden los seminarios, institutos y escuelas teológicas "hispanas" que siguen practicando un modelo de educación tradicional anglosajón»*. Urge un cambio en este sentido. La predicación y el culto, el canto y la enseñanza, las relaciones pastorales y el ejercicio del liderazgo, se hacen más eficaces si los revestimos de las formas que apelen a la idiosincrasia de nuestro pueblo y apunten a sus más sentidos anhelos, necesidades y esperanzas como inmigrantes.

Responder a este reto es el propósito del presente libro. Busca aportar un texto de estudio útil y práctico para la preparación de ministros y agentes de evangelización relacionados con la realidad migratoria hispana, que comprendan sus anhelos, su cultura y sus formas de expresarlos en la vida, en la oración, la adoración y el culto. Sentar las bases de una genuina pastoral hispana para el pueblo latino inmigrante en los Estados Unidos y España.

Como tan acertadamente concluye Luciano Jaramillo: *«es un libro de múltiple utilidad que toda persona interesada en el ministerio entre hispanos e inmigrantes debe leer, estudiar y aplicar. Útil no solo para el predicador y maestro que quiera profundizar en el tema de los temas: la persona de Jesús, su vida y enseñanzas contextualizadas en nuestro medio y cultura, sino útil para cualquier persona que desee penetrar en el mensaje eterno de la Palabra divina y comprender su significado y proyección para nuestro tiempo».*

LA OBRA:

Los autores estructuran la obra en tres secciones distintas aunque obviamente conexas e íntimamente ligadas entre sí:

La SECCIÓN PRIMERA, a cargo de Raúl Zaldívar, y que titula propiamente *El rostro hispano de Jesús: Una aproximación social, jurídica y teológica,* tiene como objetivo dar conocer al estudiante las características del pueblo hispano y su cultura: su historia, su idiosincrasia, falencias, logros, fracasos y, sobre todo, sus anhelos y proyecciones. Una invaluable ayuda de orientación y proyección antropológica moderna que dirige la acción pastoral a un mayor acercamiento a la desafiante realidad humana y social del inmigrante hispano, y que abarca desde la complejidad de su tejido social rico y variado, aunque singular y unificado por la lengua y algunos rasgos comunes, hasta los retos no menos importantes de la adecuada preparación teológica y ministerial necesaria para atender adecuadamente estos retos.

Comienza el autor evaluando los *"rostros hispanos"* de la Iglesia en Estados Unidos y España. Las características peculiares de los creyentes mexicanos, puertorriqueños, cubanos y latinoamericanos en general: su realidad histórica, sus tradiciones, costumbres y aspectos prácticos; su realidad jurídica, las leyes de inmigración que les afectan, y principales problemas de integración.

Prosigue analizando la realidad teológica del pueblo hispano inmigrante, similitudes y diferencias con la Iglesia en los países de origen. Expone en que manera su encuentro con la Iglesia y la realidad de la salvación, redimensiona y moldea la vida del inmi-

grante. Mención especial, en este aspecto, merece la parte dedicado a la ética cristiana del inmigrante, que aborda sin cortapisas los problemas que se plantean a un creyente que ha de vivir su fe en la ilegalidad y en un entorno social y legislativo hostil, siempre tentado al etnocentrismo y al racismo. ¿Cómo compaginamos integridad y justicia? ¿Qué hacer cuando una iglesia tiene un pastor "indocumentado" que puede ser objeto de deportación? ¿Cómo reaccionar cuando un creyente se refugia en un templo para eludir su deportación? Finaliza, pues, con un amplio estudio teórico-práctico sobre la Iglesia de habla hispana en Estados Unidos y España, su realidad social, sus problemas reales y como manejarlos.

La sección segunda, a cargo de Miguel Álvarez, y que titula: *Hacia una hermenéutica esperanzadora: Un modelo contextual innovador,* gira en torno a los elementos que afectan a la interpretación hispana de la Escritura: El encuentro de las diversas corrientes teológicas latinas, el marco contextual que posibilita una hermenéutica hispana, la propuesta de un método de interpretación hispano, la respuesta de los hispanos a los desafíos de los sistemas de interpretación actuales, el pensamiento hispano con respecto al texto bíblico y la respuesta de los hispanos a la revelación y el llamamiento de Dios.

Hace un repaso de las distintas corrientes teológicas y especialmente hermenéuticas originadas tanto en Latinoamérica como en el resto del mundo hispano, analiza sus orígenes y los motivos de sus principales exponentes, y acto seguido, aboga por el desarrollo de una hermenéutica hispana integral. Una hermenéutica esperanzadora, un modelo contextual innovador que aporte respuestas a los desafíos que representan los sistemas socioeconómicos, políticos y religiosos que afronta la comunidad hispana de los Estados Unidos y España. Y en este sentido, se extiende en el planteamiento y exposición de todos los aspectos de la misma, tanto teóricos como prácticos. Debate con claridad el ambiente de racismo y hostilidad que se vive en Estados Unidos respecto a los inmigrantes y tras preguntarse abiertamente cual es el problema de un país cristiano que abandona los principios que le dieron origen, debate los desafíos que ello plantea a la comunidad cristiana. Pues resulta obvio que no se puede vivir el Evangelio a plenitud si algunos de los miembros del Cuerpo se excluyen mutuamente o no se respetan en la forma debida. En este sentido defiende que la Iglesia ha de adoptar un papel profético, de clara denuncia ante la incomprensión política.

La sección tercera, a cargo de David E. Ramírez, y que titula: *El compromiso de un futuro mejor: Una perspectiva pastoral de alto impacto misional,* aborda los desafíos evangelísticos de la Iglesia inmigrante. En esta área –afirma– se impone también una nueva definición del ministerio de la Iglesia hispana.

Utiliza el hermoso pasaje escritural de la historia de Noemí y Rut para ayudarnos a descubrir las penurias y pesares del inmigrante y resaltar las necesidades como desafío acusa la Iglesia inmigrante hoy en día, mostrando como ese desafío exige un especial conocimiento de la realidad integral y concreta del inmigrante y una preparación ministerial de acuerdo con esa misma realidad. Aporta los principios claves para el futuro del liderazgo evangélico hispano. Propone un ministerio encarnado en el siglo xxi y en la realidad latina, y plantea las bases para el mismo, con ministros y agentes de evangelización estrechamente relacionados con la realidad migratoria hispana, que comprendan su cultura, sus anhelos y sus formas de expresarlos en la vida, en la oración, la adoración y el culto. Sólo así –concluye– podremos hablar con propiedad de una genuina pastoral hispana para el pueblo latino inmigrante en los Estados Unidos y España.

Puesto que el libro ha sido pensado y escrito para ser utilizado como texto en Seminarios, Institutos y Escuelas de Formación Ministerial, al final de cada una de estas tres partes incluye un resumen de conclusiones finales para reflexión y estudio, y cuestionarios de preguntas para el debate. Y por supuesto, una extensa bibliografía temática para ampliar información, en la que como novedad incluyen también fuentes y recursos electrónicos y vía Internet.

LOS AUTORES:

RAÚL ZALDÍVAR es licenciado en ciencias jurídicas y sociales por la *Universidad de Honduras,* en Teología por el *Seminario Teológico de Honduras* y Doctor en Derecho por la *Universidad de Barcelona*. Ha sido profesor de derecho internacional en la *Universidad Nacional Autónoma de Honduras* y de teología sistemática del *Seminario Teológico de Honduras,* así como en el *Instituto Bíblico de la Iglesia del Nazareno* de Chicago. Fue pastor de la *Iglesia de Santidad* Tegucigalpa. Es autor de números libros de teología. Ha ejercido por más de veinte años y sigue en un activo ministerio como evangelista en Africa, Europa, Asia y América. Actualmente reside en los Estados Unidos, en la ciudad de Chicago.

MIGUEL ÁLVAREZ es un conspicuo teólogo de origen hondureño que fue presidente del *Seminario Asia-Pacífico* de la *Iglesia de Dios* en Manila, Filipinas, por espacio de 10 años. Después se trasladó a los Estados Unidos donde ha vivido ya por muchos años. Como obispo de la Iglesia de Dios, que tiene que pastorear a más de doscientos pastores de la región Noreste de los Estados Unidos, ha tenido que conocer con profundidad y de primera mano la experiencia de muchos inmigrantes de primera generación que vienen a los Estados Unidos en busca del tristemente célebre sueño americano.

DAVID E. RAMÍREZ es de la *Iglesia de Dios* para Latinoamérica. Profesor de Teología práctica. Reside en Cleveland, TN, Estados Unidos.

Eliseo Vila

SESLI, IGUALDAD SIN MALTRATO



PROTESTANTE DIGITAL

Isabel Pavón*

Fueron muchas, muchas las que se unieron a tal fin hasta que consiguieron conquistar la igualdad sin maltrato.



Igualdad / Bahaius (Flickr - CC BY-NC 2.0)

Después de años resistiendo la agresión del género opuesto, Sesli decidió salir con un grupo de amigas para ocupar sus derechos.

Durante un tiempo se alejaron de sus familias y de un pueblo despojado de la mitad de sus bienes, pues a las mujeres no les estaba permitido aportar inteligencia. Fueron acusadas de desertoras y algunas linchadas antes de emprender la lucha. Otras se rindieron antes de dar el primer paso. Sólo Sesli y unas cuantas se aferraron a la idea de poseer equidad y traerla a su región. Para lograr este objetivo usaron palabras sabias y ecuánimes que habían sido escritas en los orígenes del tiempo. No obstante, vivieron agresiones a cada paso y no se rindieron. Sesli y las que la seguían habían parido hijas y cuando la desidia, el abatimiento y las heridas les hacían flaquear, cerraban los ojos y pronunciaban sus nombres: Amea, Lisae, Cela, Casia, Nacie, Lestina, Oruna... Ellas serían las beneficiadas de tan importante victoria. Eran su fuerza. Los varones enviaban emisarios para intentar advertirlas del fracaso. Les robaron los bienes materiales, aunque no el fin que las impulsaba. Portaban amenazas graves, como encarcelar a las niñas si no se rendían. Sesli y sus amigas no sesgaron sus propósitos y continuaron. Se habían propuesto sembrar el concepto de igualdad sin maltrato por los campos propios y ajenos.

Entre todos la mataron...

Vinieron años de sequía y las semillas del compromiso no brotaron. Volvieron a intentarlo una y otra vez, a veces entre arenas desérticas, a veces junto a la ribera de los ríos. Cuando parecía que la conquista estaba cerca, las malas hierbas ahogaban las semillas tiernas. En ocasiones las bestias, incapaces de saber valorar su verdadero fin, las arrancaban. Fueron muchos los momentos de tristeza, desasosiego y lágrimas, pero cada vez que cerraban sus párpados, el nombre de sus hijas aparecía y una vez más levantaban el ánimo.

Dicen que las primeras semillas lograron germinar en la tierra de descanso de sus antepasados. Pocos hombres acudían al lugar y los que lo hacían no percibieron los retoños. Las flores aparecieron con la primavera, las simientes fueron esparcidas por el viento y los insectos que, ajenos a la verdadera conquista, ayudaban sin saberlo. Esta historia necesitó muchos años para forjarse. Sesli y sus compañeras murieron, mas cada una de sus hijas ocuparon sus huecos, y las hijas de estas y las de estas otras, hasta que afloró una nueva generación que avanzó a pasos agigantados.

Fueron muchas, muchas las que se unieron a tal fin hasta que consiguieron conquistar la igualdad sin maltrato. Todas ellas pueden optar hoy a sentarse en el estrado del respeto, convencidas de que nadie podrá robarles el premio de su esfuerzo.

*Escritora y parte de la Junta de ADECE (Alianza de Escritores y Comunicadores Evangélicos).





CUANDO **JESÚS** PASA, ALGO PASA

Plutarco Bonilla*

#4

Simón el de Cirene (Marcos 15.21)

En todo el Nuevo Testamento, solo en este versículo (y en los textos paralelos de Mateo y Lucas) se habla directamente de Simón de Cirene. Es la persona a la que obligaron a cargar con parte de la cruz de Jesús y seguir a este camino del Calvario.

A ciencia cierta no sabemos mucho más de él. Solo que tenía al menos dos hijos, llamados Alejandro y Rufo y que, cuando lo obligaron a cargar la cruz "llegaba entonces del campo (Marcos 15.21). Algunos lo identifican con el Sim(e)ón de Romanos 13.1, pero tal identificación no es absoluta.

Comentaristas del Nuevo Testamento consideran que el Rufo que los Evangelios presentan como hijo de Simón es el mismo Rufo que se menciona en Romanos 26.13, a quien Pablo elogia como "cristiano distinguido" cuya madre fue como una madre para el propio Apóstol. Un dato interesante y digno de ser tomado en consideración, respecto de este asunto, es que el Evangelio de Marcos, que es el único que menciona a los hijos de Simón, habla de ellos como de personas conocidas por la comunidad cristiana a la que primeramente se dirige ese escrito (los cristianos de Roma, muy probablemente).

De estos datos surge la idea –al margen del hecho de que los Evangelios indican que Simón fue obligado a cargar sobre sus hombros el *patibulum* (como se llamaba el travesaño de la cruz)– de que a fin y al cabo le resultó ser un privilegio realizar tal acción, dado el significado trascendente que va a adquirir todo el sufrimiento de Jesús.

El cristianismo no es, ciertamente, una religión masoquista, que ensalce el sufrimiento personal por sí mismo. Pero hay un aspecto fundamental al tratar este tema, y tiene que ver con la búsqueda o la explicación de las causas del sufrimiento. Pedro, en su primera carta, lo expresa con claridad: "Si alguno de ustedes sufre, que no sea por asesino, ladrón o criminal, ni por meterse en asuntos ajenos. Pero si sufre por ser cristiano, no debe avergonzarse, sino alabar a Dios por llevar ese nombre" (4.15-16). Para el cristiano no hay valor en sufrir por el sufrir mismo. Lo que puede darle sentido a su sufrimiento es que este se deba a su fidelidad a Jesucristo. (El sufrimiento propio del paso de los años es otro aspecto del tema, que no tocamos aquí, aunque hay enfermedades que se adquieren por la entrega personal en el servicio cristiano).

También Pablo trata repetidamente el tema del sufrir como cristianos, y desde diferentes perspectivas: "Pues por causa de Cristo, ustedes no solo tienen el privilegio de creer en él, sino también de sufrir por él" (Filipenses 1.29), e indica que cuando ese sufrimiento ha dejado huellas en el cuerpo, tales huellas son "las señales de lo que he sufrido en unión con Jesús" (Gálatas 6.17). Por eso afirma, además, que "dondequiera que vamos, llevamos siempre en nuestro cuerpo la muerte de Jesús" (2 Corintios 4.10). Es más, en un pasaje teológicamente muy cargado, el Pablo de Colosenses interpreta su sufrimiento por la comunidad a la que escribe como el "ir completando, en mi propio cuerpo, lo que falta de los sufrimientos de Cristo por la iglesia, que es su cuerpo" (1.24).

En otras palabras, cuando Jesús pasa por nuestra vida, al cristiano puede concedérsele el honor de ser también partícipe, en mayor o menor grado, del sufrimiento de él. O sea, de ser un renovado cireneo.

* Plutarco Bonilla A. fue profesor de la Universidad de Costa Rica y consultor de traducciones de Sociedades Bíblicas Unidas (Región de las Américas). Jubilado, vive en Costa Rica.

COSAS DE CASA...

Las segundas nupcias

Y LAS IGLESIAS DE CRISTO

(Del Movimiento de Restauración)

Emilio Lospitao



Otro tópico que algunas Iglesias de Cristo enseñan radica en la ilegitimidad de las segundas nupcias, salvo en los supuestos que sus exégetas consideran legítimos. Consideramos desproporcionada la exigencia que deducen de los textos bíblicos, con las consecuencias que produce un celibato forzoso en la vida de las personas y en la sociedad; asimismo percibimos una contradicción entre dicha exigencia y el talante de Jesús, a quien se le atribuye tal exigencia. Ciertamente, nos enfrentamos a un texto bíblico que –entendido literalmente y fuera de su contexto– parece dar la razón a dichos exégetas. Pero el sentido común –¡la lógica!–, que forma parte del "arte" que supone también la hermenéutica, nos dice que sus tesis, aun basadas en los textos de turno, no pueden ser correctas precisamente por su desproporción. Lo que sigue es una consideración para recapacitar y, en última instancia, para poner la misericordia delante de la ley, como hizo Jesús de Nazaret.

BOSQUEJO

1. Prólogo.
2. El repudio en el Antiguo Testamento.
3. Jesús y el repudio.
4. La exégesis legalista.
5. Aprender de ellos.
6. Nuestra sociedad, hoy.
7. Conclusión.

1. PRÓLOGO

¿Cómo conciliar el talante y las enseñanzas del Jesús de los Evangelios, que pone a las personas en el centro de las cosas y su realización como eje prioritario de las relaciones, con normas que dañan y coartan su dignidad? Desde la cosmovisión de nuestra sociedad occidental, la libertad individual alcanzada en los últimos siglos, el cambio de paradigma en todas las áreas de la vida, ¿cómo entender que, en virtud de una frase atribuida a Jesús, convertida en ley, se pueda obligar a que dos personas convivan bajo el mismo techo y duerman en la misma cama cuando el vínculo de dicha convivencia se ha deteriorado hasta el punto de que no puedan mirarse a los ojos ni pronunciar una palabra amable en el escaso diálogo entre los dos? Y una vez liberada la persona de ese "yugo" que supone el matrimonio, ¿cómo entender que, en virtud de esa misma frase atribuida a Jesús, disuelto el matrimonio ya, no pueda rehacer su vida sentimental con otra pareja (que le pueda aportar equilibrio emocional, valoración personal, cariño y respeto), sino que tenga que vivir toda su vida en estado célibe como única alternativa? ¿Qué persona libre de adoctrinamientos puede aceptar dichas normas "evangélicas"?

Algunos líderes religiosos de las *Iglesias de Cristo*, encargados de dirigir la vida espiritual de la comunidad, tienen muy claro cuándo es válido el divorcio y, además, cuándo está permitida las segundas nupcias. Los supuestos que permiten estas segundas nupcias –dicen– son aquellos que están claramente tipificados en el Nuevo Testamento. Así, las personas que se ven envueltas en la dramática experiencia de un divorcio, contarán con la asesoría de estos guías espirituales para saber, primero, si pueden o no divorciarse, y, segundo, si pueden luego rehacer su vida sentimental con otra pareja. Según estos guías espirituales, pueden casarse de nuevo solo en estos casos:

- Cuando uno de los cónyuges haya cometido adulterio (y la parte agraviada no desee reconciliarse con quien ha cometido la infidelidad), según Mateo 5:32.
- Cuando uno de los cónyuges, de distinto credo religioso, o increyente, abandone al cónyuge creyente (de fe cristiana), según 1 Corintios 7:15.
- Cuando uno de los cónyuges fallece (el cónyuge viudo puede contraer nuevo matrimonio), según Romanos 7:2-3.

¿Por qué solo en estos tres casos se permite un nuevo enlace matrimonial? ¡Porque –dicen– son los que el Nuevo Testamento tipifica! ¡Ni uno más ni uno menos!

2. EL REPUDIO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En el antiguo pueblo israelita no existía el *divorcio* tal como lo concebimos hoy en la sociedad occidental, donde tanto el hombre como la mujer pueden iniciarlo. En las leyes jurídicas del Antiguo Testamento lo que está tipificado es el *repudio*, que, como norma general, era el hombre quien podía tomar la iniciativa del mismo; solo en excepcionales casos la mujer podía pedir lo mismo. El texto jurídico en cuestión dice así:

> "Cuando alguno tomare mujer y se casare con ella, si no le agradare por haber hallado en ella alguna cosa indecente, le escribirá carta de divorcio, y se la entregará en su mano, y la despedirá de su casa. Y salida de su casa, podrá ir y casarse con otro hombre" (Deuteronomio 24:1-4 - RVR1960).

En principio, los israelitas consideraban el repudio como un privilegio exclusivo del pueblo de Israel. Según la tradición rabínica, Dios había dicho: "En Israel he dado yo separación, pero no he dado separación en las naciones"[1]. En cuanto a qué podía ser esa "cosa hallada indecente" fue motivo de gran enfrentamiento dialéctico entre los rabinos de épocas posteriores. Dos escuelas diferentes competían en la interpretación de la ley en tiempos de Jesús: la escuela de **Sammay** y la escuela de **Hillel**. Para Sammay lo "indecente" de Deuteronomio 24:1 era exclusivamente el adulterio. Hillel, por el contrario, llegaba a decir que era algo "indecente" incluso cuando la esposa había dejado que la comida se quemara. Posteriormente, el Rabí Aqiba llegó a afirmar que el marido descubría algo torpe en su mujer "si encontraba otra que fuera más hermosa que ella"[2]. En cuanto a la solicitud del repudio por iniciativa de la mujer, estaba estipulado en tres casos específicos relacionados con el oficio del marido: a) *Recogedor de basura*s; b) *Fundidor de cobre*; y c) *Curtidor*[3]. Como es fácil adivinar, todos ellos tenían relación con los malos olores. Aun cuando el marido ya ejerciera ese oficio en la fecha de la boda, la mujer podía alegar: "Creía que lo podría soportar, pero ahora ya no puedo más"[4]. En cualquier caso, e independientemente de la interpretación que hacían de Deut. 24:1-4, la mujer repudiada podía unirse en matrimonio con otro hombre.

En los días del Nuevo Testamento –en un contexto de la más pura exégesis cristiana– se consideró a José como un "hombre justo" cuando quiso repudiar "en secreto" a María por hallarla encinta sin haber tenido relaciones maritales con ella (Mateo 1:19). Según el relato de Mateo, el caso de José quedaría dentro de la "salvedad" que aludió después Jesús: el adulterio (Mateo 19:9). De todas formas, en los días de Jesús no se cuestionaba la legitimidad del repudio, sino las causas que lo legitimaba (Mateo 19:1-9).

3. JESÚS Y EL REPUDIO

En primer lugar, cualquier consideración de esta naturaleza requiere que se entienda esta premisa ineludible: Jesús siempre abogó por las personas, no por las leyes. Ni siquiera por las leyes divinas. Ahí está el caso del sábado (Mar. 2:23-28), o el caso de la mujer acusada de adulterio (Juan 8:1-11).

En segundo lugar, los textos relacionados con el "repudio" tienen un fondo legal. El planteamiento dialéctico de los escribas y los fariseos (incluso de los discípulos) tiene esa categoría legal. No es pastoral, que es la manera en la que Jesús suele plantear estas cuestiones. Es decir, cuando la ley es contraria a la dignidad de la persona, se opta por la misericordia sobre la ley y se aboga por la integridad física y moral de la persona; esta fue la regla constante de Jesús.

a) Los textos en cuestión:

El evangelista Mateo refiere dos veces la declaración de Jesús sobre el repudio: Una, en el contexto de una interpelación de los fariseos (Mateo 19:1-9 y par.); y otra, en el contexto del Sermón del Monte (Mateo 5:31-32). En la primera, como en otras normas legales judías (ver Juan 8:1-11 sobre la lapidación de la mujer adúltera; y Lucas 20:22-23, sobre la licitud de pagar tributo a César), los fariseos deseaban sorprender a Jesús en algún renuncio de tipo legal. En la segunda, Jesús incluye el repudio en una lista de superaciones éticas: "*Fue dicho..., pero yo os digo...*". El Sermón del Monte tiene como telón de fondo el legalismo.

1) Mateo 19:1-9

Jesús conocía la enconada discusión que mantenían las dos escuelas sobre el repudio, pero él no entró en esa dinámica, sino que se remitió al "principio": "*No habéis leído que el que los hizo al principio, varón y hembra los hizo, y dijo: Por esto el hombre dejará padre y madre, y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne? Así que no son ya más dos, sino una sola carne; por tanto, lo que Dios juntó, no lo separe el hombre*".

1. J. Leipoldt y Grundmann, *El Mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973, p. 194.
2. Ibídem.
3. Joachim Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* . Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977, pág. 316-320.
4. Ibídem.

Jesús situó la polémica sobre el ideal prístino del Génesis; para los fariseos, sin embargo, había una opinión incuestionable, la ley de Moisés: "*¿Por qué, pues, mandó Moisés dar carta de divorcio, y repudiarla?*". La respuesta de Jesús fue tajante: "*Por la dureza de vuestro corazón*". Observemos el carácter legal de los fariseos, "Moisés" ("la Ley"), frente al "ideal prístino" que evoca Jesús. Hay una diferencia importante entre los "ideales" y las "leyes": los primeros son flexibles y condicionales, las últimas son contundentes e inflexibles. Sobre la ley y los principios gira la polémica entre Jesús y los fariseo .

Ahora bien, ante el "ideal" que expuso Jesús a los fariseos (que implicaba fidelidad perpetua en la pareja), los discípulos le comentaron que si esa era la condición del hombre con su mujer, "*no convenía casarse*" (Mat. 19:10); lo que muestra la complacencia que sentían por poder repudiar a la mujer por cualquier motivo. La respuesta de Jesús a los discípulos debemos subrayarla: "*No todos son capaces de recibir esto, sino aquellos a quienes es dado*" (conf. 1 Cor. 7:7-9).

2) Mateo 5:31-32

En el Sermón del Monte Jesús enumera una serie de aspectos éticos de la ley a los cuales él reta a los oyentes a superarlos. Creemos que este es el marco natural para interpretar lo que se dice del repudio.

Superaciones éticas en el Sermón del Monte

"Oísteis que fue dicho a los antiguos: No matarás; y cualquiera que matare será culpable de juicio. Pero yo os digo que cualquiera que se enoje contra su hermano, será culpable de juicio; y cualquiera que diga: Necio, a su hermano, será culpable ante el concilio; y cualquiera que le diga: Fatuo, quedará expuesto al infierno de fuego" (Mateo 5:21-22).

"Oísteis que fue dicho: No cometerás adulterio. Pero yo os digo que cualquiera que mira a una mujer para codiciarla, ya adulteró con ella en su corazón. Por tanto, si tu ojo derecho te es ocasión de caer, sácalo, y échalo de ti; pues mejor te es que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo sea echado al infierno. Y si tu mano derecha te es ocasión de caer, córtala, y échala de ti; pues mejor te es que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo sea echado al infierno" (Mateo 5:27-30).

"Además habéis oído que fue dicho a los antiguos: No perjurarás, sino cumplirás al Señor tus juramentos. Pero yo os digo: No juréis en ninguna manera; ni por el cielo, porque es el trono de Dios; ni por la tierra, porque es el estrado de sus pies; ni por Jerusalén, porque es la ciudad del gran Rey. Ni por tu cabeza jurarás, porque no puedes hacer blanco o negro un solo cabello. Pero sea vuestro hablar: Sí, sí; no, no; porque lo que es más de esto, de mal procede" (Mateo 5:33-37).

"Oísteis que fue dicho: Ojo por ojo, y diente por diente. Pero yo os digo: No resistáis al que es malo; antes, a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra; y al que quiera ponerte a pleito y quitarte la túnica, déjale también la capa; y a cualquiera que te obligue a llevar carga por una milla, ve con él dos. Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo rehúses" (Mateo 5:38-42).

"Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen; para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y que hace llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen también lo mismo los publicanos? Y si saludáis a vuestros hermanos solamente, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen también así los gentiles? Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto (Mateo 5:43-48).

Pues bien, en esta lista de superaciones éticas es donde Jesús declara:

> "También fue dicho: Cualquiera que repudie a su mujer, dele carta de divorcio. Pero yo os digo que el que repudia a su mujer, a no ser por causa de fornicación, hace que ella adultere; y el que se casa con la repudiada, comete adulterio" (Mateo 5:31-32).

Con estas declaraciones, Jesús está subrayando dos cosas: a) Que el alcance ético de la ley superaba a la ley misma; y b) Que esa "superación" era un ideal solo alcanzable por "aquellos a quienes es dado" (Mateo 19:11). El texto de Marcos (escrito para gentiles – 10:12) incluye a la mujer en el derecho de repudiar al hombre, conforme al derecho romano.

b) Observaciones a estas superaciones éticas

En dichas declaraciones, por ejemplo, el enojo es equiparado al homicidio; mirar lascivamente a una mujer es equiparado al adulterio; jurar es equiparado al perjurio; el amor al "prójimo" (hermano-amigo) se extiende al "enemigo"; el repudio y nuevo

matrimonio se equipara con el adulterio; etc. Que estas "superaciones" éticas eran ideales (y no normas legales) lo muestra no sólo la alta exigencia que ellas suponen, sino cómo fueron entendidas por la tradición cristiana (evocamos aquí la valoración que la tradición de Mateo hizo de José, cuando este quiso repudiar a María: ¡se le llama "hombre justo" porque quería repudiarla en "secreto"!).

El mismo Jesús, que había dicho "*a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra*", interpeló a los que querían agredirle: "*Muchas buenas obras os he mostrado de mi Padre; ¿por cuál de ellas me apedreáis?*" (Juan 10:32).

Pablo no dudó poner a Dios por testigo para ofrecer garantías de sus palabras, es decir, juró en el nombre de Dios a pesar de la afirmación de Jesús acerca del juramento (Mat. 5:33-37; cf. Romanos 1:9; 2 Corintios 1:23; Filipenses 1:8; 1 Tesalonicenses 2:5).

Lo que queremos decir con todo esto es que la declaración de Jesús sobre el repudio/adulterio tiene un marco idealizado el cual no lo podemos convertir en una norma legal y absoluta que puede afectar negativamente y de por vida a las personas objeto de un divorcio, cualquiera que sean los motivos que lo originaron. Desde la antropología de la sociedad occidental moderna, todas las personas tienen derecho a una segunda oportunidad y ser felices el resto de sus vidas.

c) Las frases y su contexto

1) "Por la dureza de vuestro corazón"

Como ya hemos dicho más arriba, Jesús se remite al "ideal" prístino del Génesis. Jesús no está reprobando la concesión del Deuteronomio acerca del repudio. Más bien explica y justifica dicha concesión ("*por la dureza del corazón*"). El autor del texto deuteronómico entendió que ante la realidad de las situaciones humanas, como era la desarmonía entre dos personas en el vínculo del matrimonio, la separación era una alternativa. Por ello, la concesión dejaba la puerta abierta a que la mujer repudiada pudiera rehacer su vida sentimental (Deut. 24:2). Aun así, la situación en la que quedaba la mujer repudiada era de total vulnerabilidad.

Pues bien, en este marco de vulnerabilidad femenina es donde debemos interpretar la afirmación de Jesús. Es decir, Jesús no está *dictaminando* ninguna ley sobre el matrimonio, sino *salvaguardando* la dignidad de la mujer, que era la parte perjudicada, pues quedaba en absoluto desamparo.

2) "Salvo por causa de fornicación"

Esta "salvedad" significa dos cosas. Primero, es una limitación al liberalismo del hombre, quien tenía la facultad legal para repudiar a la mujer por cualquier motivo con las consecuencias negativas para ella. Segundo, confirma que Jesús entendió la declaración de Génesis como un "ideal", no como una norma legal. En el fondo, Jesús hizo lo mismo que había hecho el deuteronomista: permitir la ruptura matrimonial cuando se daba una situación concreta, en este caso, se entiende, el adulterio. Es decir, la declaración "*lo que Dios unió no lo separe el hombre*", al tener una "salvedad", significa que no se constituye en una norma absoluta, sino como expresión del "ideal" prístino. Ahora bien, partiendo de esa "salvedad", en el contexto de nuestra sociedad occidental moderna, donde los derechos son iguales para el hombre y para la mujer, no es necesariamente una y única: pueden existir otras "salvedades" justificadas para el divorcio (los malos tratos, físicos o psicológicos, por ejemplo), tanto si solicita el hombre el divorcio como si lo solicita la mujer. Son ellos quienes deciden qué es lícito.

d) Otro contexto más

Además, debemos considerar la sentencia de Jesús en un contexto más amplio como es el político-social de la época, por un lado, y el contexto filial entre Jesús y la mujer en general, por otro.

1) Contexto político-social

En primer lugar, en la sociedad en la que vivió Jesús el concubinato era legítimo, estaba vigente desde hacía siglos en Israel, el cual no se consideraba un "pecado". Es decir, el hombre podía tener más de una mujer (Éxodo 21:10). ¡Y Jesús no lo condenó!

En segundo lugar, salvo las tres excepciones referidas, sólo el hombre tenía la facultad jurídica de "repudiar" a su cónyuge (esposa o concubina), lo cual suponía, en todo caso, un gran estigma social y familiar para la mujer repudiada.

¿Estaría Jesús añadiendo a esta situación discriminatoria de la mujer el agravio de un celibato forzoso y perpetuo cuando fuera repudiada unilateralmente por su marido?

2) Contexto filial entre Jesús y la mujer

Jesús rompió todos los paradigmas de su época respecto a la mujer en su entorno social, familiar e individual. Entre los rabinos, Jesús fue el único que se dignó dialogar con la mujer (Juan 4:1-42), enseñar a la mujer (Lucas 10:38-42) y confiar en la mujer, comisionándola (Lucas 24:10-11).

¿Sintoniza esta atención de estima y de valoración positiva de Jesús hacia la mujer con el doble estigma que supondría un celibato forzoso como consecuencia de haber sido unilateralmente repudiada por su marido?

4. LA EXÉGESIS LEGALISTA

a) "Adulterio continuado"
Según la exégesis de nuestros exégetas, de la declaración de Jesús ("*y el que se casa con la repudiada, comete adulterio*" - y viceversa), se desprende que tanto la mujer como el hombre, si se divorcian (salvo en alguno de los tres supuestos), no pueden contraer nuevas nupcias, pues se convertirían en "adúlteros" todo el tiempo que durara su nuevo estado.

Esta exégesis comete dos errores a nuestro entender:

- **Convierten** un principio (el ideal prístino) en una norma legal y absoluta; de ahí que vean las nuevas nupcias como un "pecado continuado".
- **Equiparan** un *estado* (nuevo matrimonio) que continúa en el tiempo, con una *acción* que puede repetirse en el tiempo (por ejemplo, robar o matar). ¡Es decir, al nuevo estado (que implica el compromiso de un hogar estable, la crianza y la educación de unos hijos, un proyecto de vida, etc.), lo equiparan con la relación sexual esporádica con "otra" persona fuera del matrimonio!

Por ello, en su apología, interpelan: ¿Puede una persona que se bautiza y se hace cristiana seguir robando o matando? ¡Obviamente, no! ¡Pues –concluyen– tampoco puede continuar unidos en matrimonio con una persona divorciada! ¡Y se quedan tan tranquilos!

b) El fundamento de esta exégesis
En principio, las proposiciones enumeradas más arriba son el resultado de un prejuicio carente de perspectiva hermenéutica.

En efecto, dichas proposiciones parten de las siguientes premisas:

- **Que los enunciados**, tanto en los Evangelios como en las Epístolas, adquieren un valor absoluto, sacralizado y generalizado, independientemente de la casuística que los genera, y, por lo tanto...
- **El divorcio y nuevas nupcias**, salvo en los casos tipificados, están prohibidos normativamente.

Es como si del texto: "¿qué mujer que tiene diez dracmas, si pierde una dracma, no enciende la lámpara, y barre la casa, y busca con diligencia hasta encontrarla?" (Lucas 15:8)... dedujéramos que para buscar algo pequeño en la casa no pudiéramos usar otros recursos distintos a una "escoba" y una "lámpara" para hallar la moneda perdida porque esos elementos son los únicos que se pueden usar.

Este fundamento teológico-legalista es incapaz de entender que pueden haber razones para la ruptura matrimonial (maltrato físico, psicológico, etc.), si alguno de los cónyuges lo solicita, y poder rehacer la vida sentimental con una nueva pareja que le respete y le dignifique. Es el mismo fundamento que les impide entender que los enunciados bíblicos tienen un contexto legal que corresponde a un tiempo y un lugar específicos pero antropológicamente diferentes a los de la sociedad moderna en que vivimos hoy.

5. APRENDER DE ELLOS

a) Aprender del deuteronomista
El deuteronomista, en el peor de los casos, tuvo compasión de la mujer repudiada permitiéndola que pudiera contraer matrimonio con otro hombre (Deuteronomio 24:2).

b) Aprender de Jesús
Jesús, aparte de que se remitió al "ideal" prístino, y superó la concesión del deuteronomista, permitió la ruptura matrimonial en caso de adulterio (Mateo 5:31-32).

Cómo entendió Jesús el "ideal" (que no ley absoluta), lo vemos en casos como el de la mujer acusada de adulterio (Juan 8:1-11). La ley decía taxativamente que tales mujeres debían ser lapidadas (Levítico 20:10), y esto precisamente era lo que los fariseos exigían que Jesús hiciera. ¡Pero Jesús eludió esta condena y salvó a la mujer del linchamiento que la ley estipulaba!

c) Aprender de Pablo
En las primeras décadas del cristianismo, y ante los problemas que surgieron en los matrimonios donde al menos uno de los cónyuges era cristiano, Pablo consideró legítima la separación (divorcio) cuando la parte no cristiana abandonaba a la cristiana. La expresión del Apóstol "*pues no está el hermano o la hermana sujeto a servidumbre en semejante caso, sino que a paz nos llamó Dios*" (1 Cor. 7:15) se ha llamado "privilegio paulino", pues se entiende por "sujeto a servidumbre" a la ley que "ataba" a los cónyuges en el matrimonio según la ley civil romana (ver Romanos 7:2). Por ello, al ser abandonada la parte inocente, ésta quedaba libre de dicha ley:

podía contraer nuevas nupcias. El Apóstol entendió la declaración del Génesis como un "ideal" no como una ley absoluta, y entendió la sentencia de Jesús como un "principio" no como una norma legal.

Es decir, Pablo no creía que el cónyuge inocente tuviera que quedarse célibe de por vida ante la imposibilidad de reconciliarse con su ex-cónyuge.

6. NUESTRA SOCIEDAD, HOY

En España, según los datos del Instituto Nacional de Estadísticas para el año 2011, contrajeron matrimonio un total de 161.724 personas de distinto sexo de todas las edades (aquí no están incluidas las "parejas de hecho" ni las uniones entre personas del mismo sexo). De estas nupcias, 110. 651 terminaron en anulaciones o rupturas, de las que el 93,6 % fueron divorcios. Más del 95% de los divorciados vuelven a rehacer su vida sentimental bien mediante nuevas nupcias o como "pareja de hecho". Es decir, cerca de 100.000 personas, entre hombres y mujeres, estarán viviendo en "adulterio continuado" según la conclusión de nuestros exégetas. Por supuesto, el 99 por ciento de estas personas divorciadas y vueltas a casar no van a poder "reconciliarse" con sus primeros cónyuges, por la sencilla razón de que estos ya han vuelto a rehacer su vida sentimental también (lo que implica que los "adúlteros" se han cuadriplicado).

Cuando estas personas, divorciadas y vueltas a casar, acepten el evangelio y vengan a formar parte de nuestras iglesias (que lo dudo), quedarán en una situación anómala, atípica y extravagante desde la postura de nuestros exégetas. Primero, porque se divorciaron sin un motivo "justificado" (por ej. adulterio de su cónyuge); segundo, porque se han vuelto a casar con otra persona diferente, luego están viviendo en "adulterio"; y, tercero, porque la reconciliación con sus primitivos cónyuges es imposible ya que estos se han vuelto a unir de nuevo con otras parejas. ¿Solución para ellos? ¡Separarse de sus actuales parejas, porque están viviendo en "adulterio continuado", y quedarse célibes! ¡Así de sencillo! ¡Así de bíblico!

Puesto que esta sería la situación de estas personas, ello significaría que un importante porcentaje de la iglesia estaría compuesta por personas forzosamente célibes, no importa su edad o sexo, para toda su vida. Estos "teólogos" aún no han llegado a la lectura donde Jesús dice: "Id, pues, y aprended lo que significa: Misericordia quiero, y no sacrificio" (Mateo 9:13).

7. CONCLUSIÓN

A la vista de esta inflexibilidad legalista de nuestros exégetas, parece que nos encontramos con los mismos fariseos de la época de Jesús pero con caras nuevas. Los fariseos actuales también apelan a la Escritura convirtiendo los principios en normas y leyes absolutas. En las *Iglesias de Cristo* existe un grupo de líderes que aboga por la legalidad (de legalismo) del texto bíblico, oponiéndose, primero, al divorcio si no está contemplado en alguno de los tres supuestos, y, segundo, de manera radical, a segundas nupcias por el mismo motivo, porque, dicen, estarían viviendo en "adulterio continuado".

En efecto, para estos exégetas ninguna otra causa es legítima para solicitar el divorcio. Uno de los cónyuges podría estar vejando la dignidad del otro, o perdiéndole el respeto, o maltratándole física o psicológicamente, ¡no importa, nada de eso es motivo para que la persona agraviada pueda pedir el divorcio! La persona humillada o maltratada debe soportar la humillación o el maltrato infringido por su pareja porque dicho agravio no está tipificado en el Nuevo Testamento ni Jesús lo había incluido como una "salvedad". ¡Así de piadosos! A ningún otro colectivo habló Jesús tan duro como a los legalistas fariseos de su época: "¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! Porque diezmáis la menta y el eneldo y el comino, y dejáis lo más importante de la ley: la justicia, la misericordia y la fe…" (Mateo 23).

Desde un punto de vista psicológico es difícil adentrarse en la mente de estos exégetas, que justifican el abuso de autoridad espiritual, y la infelicidad que provocan en los demás, en la interpretación de un texto que pertenece a una época y una cultura lejana en el tiempo y en el espacio. Sin embargo, así es. Esta forma de interpretar la Escritura es el santo y seña del más duro fundamentalismo religioso.

En las *Iglesias de Cristo* en España esta exégesis legalista es anecdótica, pero donde está presente se hace el ambiente tan irrespirable para las personas divorciadas, que ellas solas deciden marcharse de la "comunión de los santos". Quizás tengamos que habilitar un espacio en el templo solo para "los célibes", ¡la iglesia de los célibes!

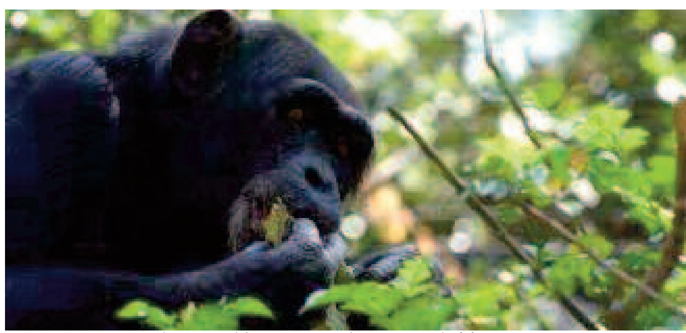
(Del libro: *"12 tópicos de las Iglesias de Cristo revisados"* - Emilio Lospitao).



Maravillas de la Naturaleza



Cultura de chimpancés



http://www.drosophila.es

Escrito el 22 abril 2015 Por Sara Pinto Morales. En Zoología 85 mosquitas

Desde las observaciones de la doctora Jane Goodall, los chimpancés han ido mostrando a los primatólogos la gran diversidad de técnicas en el uso de herramientas que les permiten sobrevivir en su medio natural.

En diferentes comunidades de chimpancés salvajes, se han encontrado diferencias en el uso de estas herramientas, de forma que no solo utilizan herramientas, sino que mientras unos emplean una para una tarea, otros realizan la misma tarea con varias. Estas diferencias son culturales, y son difíciles de encontrar su origen, ya que se han trasmitido desde hace mucho tiempo.

Entre estas herramientas podemos encontrar ramas de árboles que preparan dándole forma para poder sacar miel de árboles u hormigas, o algas y hojas que puede utilizar como esponjas al meterlas en el agua.

Según el investigador Klaus Zuberbühler, estas diferencias culturales se relacionan con conductas adquiridas mediante aprendizaje social, como la imitación. En sus estudios se descartó la influencia de hábitat, por lo que indica que las diferencias culturales deben estar muy arraigadas en las mentes de los chimpancés, lo que implicaría una base genética en estas diferencias culturales.

Estas diferencias en la cultura de chimpancés son tan importantes que se pueden diferenciar subespecies según su cultura. Sin embargo, para poder conocer realmente el origen de estas diferencias, así como la transmisión de estas hace falta complejos estudios, ya que no es fácil conseguir localizar el comienzo de una estrategia o creación de una nueva herramienta para poder hacer un seguimiento de la transmisión de esta que aporte datos concluyentes.

El volcán Calbuco

El volcán Calbuco, situado en el país de Chile, es considerado como uno de los más peligrosos de la zona debido al cual puede ponerse en peligro, no solo la economía turística del lugar, sino también la vida de miles de personas. A pesar de ello, únicamente se registró algo de actividad en 1927, donde se expulsaron algunas cenizas, por lo que no se corría peligro... hasta el miércoles de la semana pasada.

Debido a movimientos sísmicos que alcanzaron valores de 2,5 en la escala de Richter, el volcán Calbuco comenzó su erupción el día 15 de abril pasado. Por ello, el Gobierno de Chile decretó el Estado de Excepción Constitucional, una medida habitual cuando existe algún fenómeno de alerta que impida desarrollar la vida normal del país.

El principal problema del fenómeno son las nubes generadas por las explosiones, las cuales han arrojado unas 210.000 toneladas sobre los emplazamientos más cercanos, obligando así a cerrar los negocios y evacuar a los ciudadanos en albergues creados para la ocasión.



Afortunadamente aún no se conoce ningún caso de muerte derivado del desastre natural, pero todavía continúa el estado de alerta roja, por lo que sigue persistiendo el peligro especialmente en las áreas más próximas.

http://hipertextual.com/imagen-del-dia/volcan-calbuco





¡SEGUIMOS IGUAL!

Federico II de Prusia dio una comida de gala a sus nobles y cortesanos y durante ella pidió a los presentes que le explicasen la causa de la progresiva baja en la rentas reales a pesar de los elevados impuestos. Un general muy anciano respondió con sequedad:

–Ahora mismo voy a enseñar a Vuestra Majestad lo que ocurre con el dinero.

Dicho esto, tomó un gran pedazo de hielo, lo levantó para que todos pudieran verlo y se lo entregó al vecino de mesa, rogándole que lo hiciera pasar de mano en mano. Al llegar el trozo de hielo al rey su tamaño era aproximadamente el de un guisante.

Antología de anécdotas
Luís Aguirre Prado



MILAGROS

Un hombre recorrió medio mundo para comprobar por sí mismo la extraordinaria fama de que gozaba el Maestro.

"¿Qué milagros ha realizado tu Maestro?", le preguntó a un discípulo.

"Bueno, verás... , hay milagros y milagros. En tu país se considera un milagro el que Dios haga la voluntad de alguien. Entre nosotros se considera un milagro el que alguien haga la voluntad de Dios".

¿Quién puede hacer que amanezca?
Anthony de Mello





NUESTRO RINCÓN GALÁCTICO

http://www.astromia.com

Estructura de la Tierra

La corteza del planeta Tierra está formada por placas que flotan sobre el manto, una capa de materiales calientes y pastosos que, a veces, salen por una grieta formando volcanes.

La densidad y la presión aumentan hacia el centro de la Tierra. En el núcleo están los materiales más pesados, los metales. El calor los mantiene en estado líquido, con fuertes movimientos. El núcleo interno es sólido.

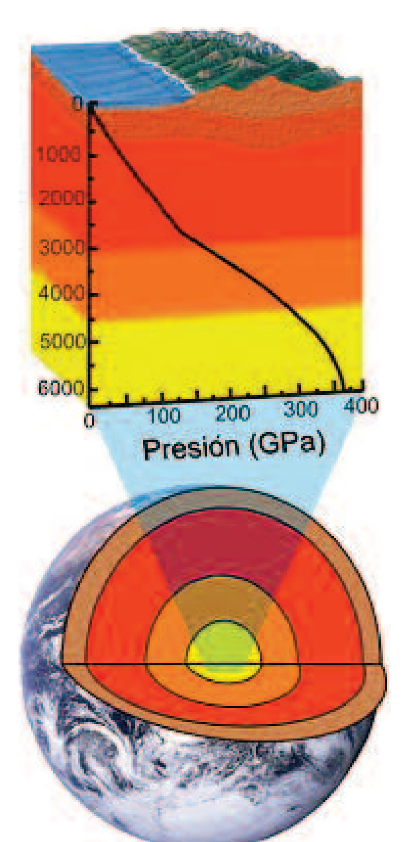
Las fuerzas internas de la Tierra se notan en el exterior. Los movimientos rápidos originan terremotos. Los lentos forman plegamientos, como los que crearon las montañas.

El rápido movimiento rotatorio y el núcleo metálico generan un campo magnético que, junto a la atmosfera, nos protege de las radiaciones nocivas del Sol y de las otras estrellas.

Capas de la Tierra

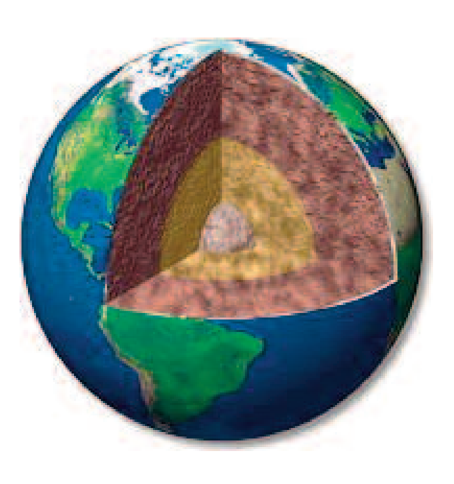
Desde el exterior hacia el interior podemos dividir la Tierra en cinco partes:

Atmósfera: Es la cubierta gaseosa que rodea el cuerpo sólido del planeta. Tiene un grosor de más de 1.100 km, aunque la mitad de su masa se concentra en los 5,6 km más bajos.



Hidrosfera: Se compone principalmente de océanos, pero en sentido estricto comprende todas las superficies acuáticas del mundo, como mares interiores, lagos, ríos y aguas subterráneas. La profundidad media de los océanos es de 3.794 m, más de cinco veces la altura media de los continentes.

Litosfera: Compuesta sobre todo por la corteza terrestre, se extiende hasta los 100 km de profundidad. Las rocas de la litosfera tienen una densidad media de 2,7 veces la del agua y se componen casi por completo de 11 elementos, que juntos forman el 99,5% de su masa. El más abundante es el oxígeno, seguido por el silicio, aluminio, hierro, calcio, sodio, potasio, magnesio, titanio, hidrógeno y fósforo. Además, aparecen otros 11 elementos en cantidades menores del 0,1: carbono, manganeso, azufre, bario, cloro, cromo, flúor, circonio, níquel, estroncio y vanadio. Los elementos están presentes en la litosfera casi por completo en forma de compuestos más que en su estado libre.



La litosfera comprende dos capas, la corteza y el manto superior, que se dividen en unas doce placas tectónicas rígidas. El manto superior está separado de la corteza por una discontinuidad sísmica, la discontinuidad de Mohorovicic, y del manto inferior por una zona débil conocida como astenosfera. Las rocas plásticas y parcialmente fundidas de la astenosfera, de 100 km de grosor, permiten a los continentes trasladarse por la superficie terrestre y a los océanos abrirse y cerrarse.

Manto: Se extiende desde la base de la corteza hasta una profundidad de unos 2.900 km. Excepto en la zona conocida como astenosfera, es sólido y su densidad, que aumenta con la profundidad, oscila de 3,3 a 6. El manto superior se compone de hierro y silicatos de magnesio como el olivino y el inferior de una mezcla de óxidos de magnesio, hierro y silicio.

Núcleo: Tiene una capa exterior de unos 2.225 km de grosor con una densidad relativa media de 10 Kg por metro cúbico. Esta capa es probablemente rígida, su superficie exterior tiene depresiones y picos. Por el contrario, el núcleo interior, cuyo radio es de unos 1.275 km, es sólido. Ambas capas del núcleo se componen de hierro con un pequeño porcentaje de níquel y de otros elementos. Las temperaturas del núcleo interior pueden llegar a los 6.650 °C y su densidad media es de 13. Su presión (medida en GigaPascal, GPa) es millones de veces la presión en la superficie.

El núcleo interno irradia continuamente un calor intenso hacia afuera, a través de las diversas capas concéntricas que forman la porción sólida del planeta. La fuente de este calor es la energía liberada por la desintegración del uranio y otros elementos radiactivos. Las corrientes de convección dentro del manto trasladan la mayor parte de la energía térmica de la Tierra hasta la superficie.

EL TELESCOPIO ESPACIAL HUBBLE

El Telescopio espacial Hubble está situado en los bordes exteriores de la atmósfera, en órbita circular alrededor de la Tierra a 593 kilómetros sobre el nivel del mar, que tarda en recorrer entre 96 y 97 minutos. Fue puesto en órbita el 24 de abril de 1990 como un proyecto conjunto de la NASA y de la ESA. El telescopio puede obtener resoluciones ópticas mayores de 0, segundo de arco. Tiene un peso en torno a 11.000 kilos, es de forma cilíndrica y tiene una longitud de 13,2 m y un diámetro máximo de 4,2 metros.



Desde su lanzamiento, el telescopio ha recibido varias visitas de los astronautas para corregir diversos errores de funcionamiento e instalar equipo adicional. Debido al rozamiento con la atmósfera (muy tenue a esa altura), el telescopio va perdiendo peso muy lentamente, ganando velocidad, de modo que cada vez que es visitado, el transbordador espacial ha de empujarlo a una órbita ligeramente más alta.

El Hubble ha proporcionado imágenes dramáticas de la colisión del cometa Shoemaker-Levy 9 con el planeta Júpiter en 1994, así como la evidencia de la existencia de planetas orbitando otras estrellas. Algunas de las observaciones que han llevado al modelo actual del universo en expansión se obtuvieron con este telescopio. La teoría de que la mayoría de las galaxias alojan un agujero negro en su núcleo ha sido parcialmente confirmada por numerosas observaciones.

En diciembre de 1995, el telescopio fotografió el campo profundo del Hubble, una región del tamaño de una treinta millonésima parte del área del cielo que contiene varios miles de galaxias. Una imagen similar del hemisferio sur fue tomada en 1998 apreciándose notables similitudes entre ambas, lo que ha reforzado el principio que postula que la estructura del Universo es independiente de la dirección en la cual se mira.

Fuente:


http://www.astromia.com/astronomia/telescopiohubble.htm



Mayor retrato de galaxias jamás tomada - impresionante imagen de alta definición de la Galaxia del Molinete.

Hubble ve en abundancia las galaxias.

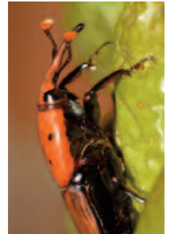


La magnífica galaxia estelar Messier 82.



Una imagen de tamaño póster de la hermosa galaxia espiral NGC 1300.

FOTOS: http://www.taringa.net/


Rhynchophorus ferrugineus
Foto: Antonio Cruz

DIVERSIDAD NATURAL

IGUANA MARINA

Amblyrhynchus cristatus

A iguana marina de Galápagos es una de las pocas especies de lagartos que forrajean en torno al mar y que se clasifican como reptiles marinos. Son capaces de sumergirse hasta 30 pies en el agua para buscar alimento, tienen una habilidad natural para nadar y moverse con velocidad.

El color del cuerpo de esta especie de lagarto va de negro a un tono claro de gris. Pueden ser considerados como diferentes especies de lagartos cuando alguien ve los diferentes colores por individuo, pero son todos iguales. Los colores más oscuros les ayudan a obtener más luz solar y regular la temperatura de sus cuerpos.

Su cuerpo está cubierto de cortas espinas en la cabeza y la parte posterior. Esto ayuda a disuadir a los depredadores y a varios otros tipos de lagartos. Tienen membranas entre los dedos, que les permiten moverse con facilidad en el agua.

Los machos son más largos que las hembras, con un tamaño de unos 5 pies y medio, las hembras son alrededor de 2 pies más cortas. En el agua son rápidos y graciosos, pero sus movimientos en la tierra son torpes, y gastan gran cantidad de energía realizándolos. Se dará cuenta de que tienen aletas dorsales y una larga cola.

Estas características les permiten moverse en el agua con facilidad, usan sus garras afiladas para agarrarse cuando la corriente es demasiado fuerte.



Si desea suscitar un acalorado debate entre los expertos, sólo hable de la evolución en lo que respecta a la iguana marina de Galápagos. Existen muchas teorías acerca de lo que ocurrió con este lagarto durante los más de 200 millones de años en que los lagartos han existido.

¿Sabía que una vez pertenecieron estrictamente al agua, y luego desarrollaron apéndices para sobrevivir en la tierra también? La otra cara es que alguna vez fue una criatura únicamente terrestre, pero luego, debido a cambios en el entorno fue capaz de vivir la mayor parte del tiempo en el agua.

Muchos expertos creen que esta especie de lagarto fue muy grande durante la época de los dinosaurios, cuando desarrolló aletas dorsales para sobrevivir en el agua, evitando la extinción.

http://www.lagartopedia.com/iguana-marina/



12 de junio
Día Mundial contra el Trabajo Infantil

Se calcula que en todo el mundo hay 158 millones de niños y niñas de entre 5 y 14 años que trabajan, lo que equivale a 1 de cada 6 niños y niñas. Millones de niños y niñas trabajan en condiciones de peligro.

En África subsahariana, aproximadamente 1 de cada 3 niños y niñas trabajan, lo que representa una cifra de 69 millones de menores de edad.

En Asia meridional hay otros 44 millones niños y niñas que trabajan. Las estimaciones más recientes de este indicador se exponen en la Tabla 9 (Protección Infantil) de la publicación anual de UNICEF Estado Mundial de la Infancia.

Los niños y niñas que viven en los hogares más pobres y en zonas rurales tienen más probabilidades de ser víctimas del trabajo infantil. Por lo general, el trabajo doméstico recae en su mayor parte en las niñas. Millones de niñas que trabajan como empleadas domésticas están expuestas a la explotación y el maltrato.



Una niña trabaja en un solar de una mina de carbón próximo a la ciudad sudoccidental de San Pedro. Los trabajadores están expuestos todo el día a un humo y gases carbonosos peligrosos.

El trabajo suele interferir con la educación de los niños y niñas. Velar por que todos los niños y niñas vayan a la escuela y reciban una educación de calidad son las claves para prevenir el trabajo infantil.

http://www.unicef.org/spanish/protection/index_childlabour.html



En este Día mundial se exhortará a:

- *Actuar con urgencia para identificar y luchar contra el trabajo infantil peligroso, como uno de los medios importantes para lograr progresos respecto de la consecución de la meta mundial de eliminar las peores formas de trabajo infantil.*

- *Reconocer que el trabajo peligroso es parte del problema más vasto del trabajo infantil, ampliando los esfuerzos a nivel mundial, nacional y local contra todas las formas de trabajo infantil mediante la educación, la protección social y estrategias para promover el trabajo decente y productivo para los jóvenes y adultos.*

- *Favorecer una acción tripartita sólida sobre la cuestión del trabajo infantil peligroso, fundamentada en las normas internacionales y la experiencia adquirida por las organizaciones de empleadores y trabajadores en las esferas de la seguridad y la salud.*

Se trata de trabajo que, por su naturaleza o por las condiciones en que se lleva a cabo, es probable que dañe la salud, la seguridad o la moralidad de los niños.

Los niños que trabajan en muchas industrias y ocupaciones distintas pueden estar expuestos a tales riesgos; el problema es mundial y afecta tanto a los países industrializados como a los países en desarrollo.

El trabajo peligroso es una de las peores formas de trabajo infantil cuya eliminación es uno de los objetivos de la comunidad internacional para el 2016. La necesidad de emprender una acción urgente con el fin de alcanzar esta meta fue el tema de la Conferencia mundial sobre trabajo infantil de La Haya de 2010 en la cual se adoptó una Hoja de ruta para la eliminación de las peores formas de trabajo infantil, que fue ratificada en el Plan de Acción Mundial de la OIT.

http://www.rpp.com.pe/2011-06-10-un-mundo-sin-trabajo-infantil-es-posible-noticia_374327.html

Encuentro Iberoamericano de Ciencia y Fe

"Nuevas voces en el discurso académico internacional"

Del 30 de Septiembre al 2 de Octubre, 2015 - Ciudad de México

Introducción

Como un esfuerzo importante para generar nuevas conexiones entre académicos y estudiantes interesados en la relación entre ciencia y fe, tenemos una emergente oportunidad en este encuentro.

Iberoamerica es un contexto sociocultural complicado, en el que la investigación, educación y divulgación sobre ciencia y fe, en general aun no es lo suficientemente reconocida como un campo académico viable, ni mucho menos, considerada como un tema importante de discusión en nuestra sociedad contemporánea. Muy pocas organizaciones apoyan estos temas. La mayoría de ellas son confesionalmente católicas, aun cuando iniciativas de otras tradiciones cristianas, como protestantes y evangélicas, están siendo desarrolladas.

Al considerar este contexto, e intentando establecer una instancia formal para académicos y estudiantes –quienes no cuentan con apoyo adecuado por parte de sus propias organizaciones académicas, o bien eclesiásticas–, este encuentro está enfocado en generar nuevas voces en el discurso académico internacional. Dos de los objetivos principales que deseamos son los siguientes:

En primer lugar, crear una instancia en la que académicos puedan presentar sus temas particulares de investigación, y recibir una retroalimentación necesaria para mejorar la calidad de sus investigaciones. Para esto hemos abierto un llamado para envío de resúmenes, en el cual alentamos la participación de personas provenientes de diferentes campos: física, biología, historia, filosofía, teología, etc. Las charlas seleccionadas serán distribuidas en diferentes mesas plenarias por las mañanas. No tendremos sesiones paralelas.

En segundo lugar, sentar las bases para la formación de la primera red iberoamericana para ciencia y fe. Por lo que adicional a las mesas plenarias, realizaremos sesiones intensivas por las tardes. Para estas sesiones invitamos no sólo a académicos, sino también a delegados de diferentes organizaciones cristianas interesados en hacer extensivos estos temas al amplio público no-académico. Aquí estamos comprometidos en desarrollar proyectos divulgativos.



Este encuentro está organizado por el Centro de Ciencia y Fe (España), la revista digital Razón y Pensamiento Cristiano, la Sociedad Educativa Latinoamericana para Fe y Ciencia (Guatemala); y tomará lugar en la Comunidad Teológica de México, con sede en la Ciudad de México, del 30 de septiembre al 2 de octubre, de 2015.

Comité organizador

- Pablo de Felipe, Centro de Ciencia y Fe – Fund. Federico Fliedner, Spain
- Manuel David Morales, Instituto de Física y Matemáticas – UMSNH, Mexico
- César Navarro, Sociedad Educativa Latinoamericana para Fe y Ciencia, Guatemala
- Dan González Ortega, Comunidad Teológica de México, Mexico
- Guillermo Hansen, Luther Seminary, USA

Comité asesor

- Pedro Zamora, Facultad de Teología SEUT, Spain
- Antoine Bret, Universidad de Castilla–La Mancha, Spain
- Fernando Caballero, Centro de Ciencia y Fe, Fund. Federico Fliedner, Spain
- Francisco Astorga, Instituto de Física y Matemáticas UMSNH, Mexico
- Hilary Marlow, Faraday Institute for Science and Religion Cambridge, U.K.

http://redcienciayfe.wix.com/encuentro2015#!inicio/c7d4

PARACONTARLO

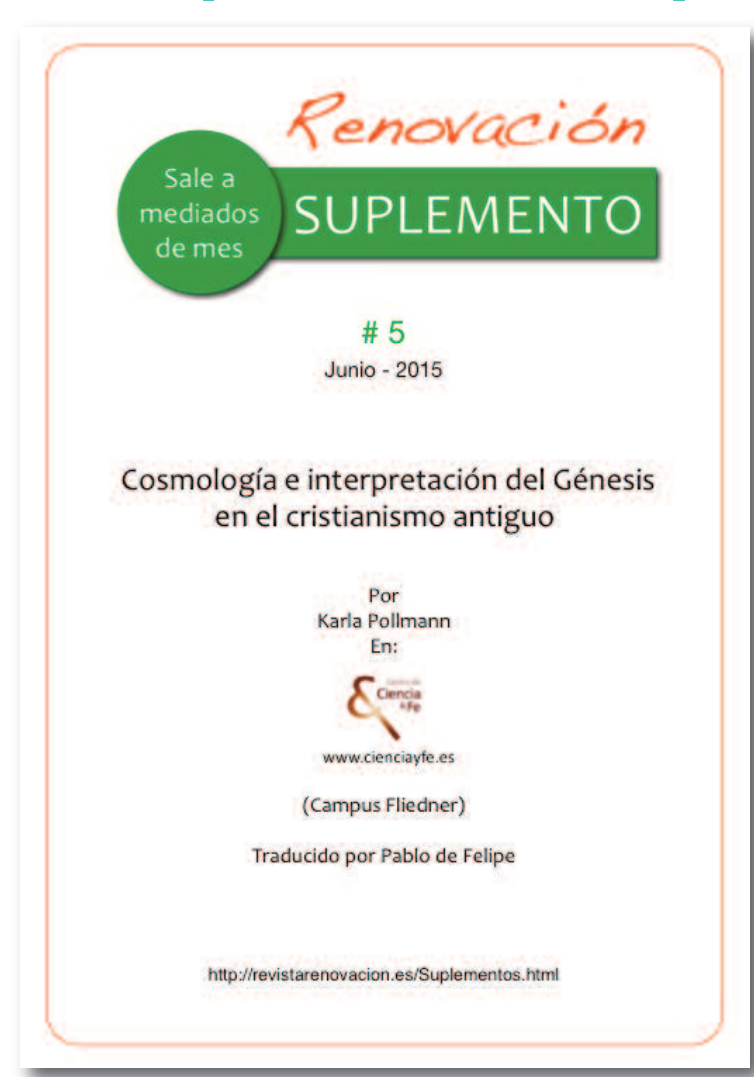


PARACONTARLO es el blog semanal de *Renovación*. Contiene breves comentarios relacionados con la vida social y política, pero, sobre todo, con la religiosa.

PARACONTARLO es el blog semanal de *Renovación*. Contiene breves comentarios relacionados con la vida social y política, pero, sobretodo, con la religiosa.

Para ir directamente:

http://revistarenovacion.es/paracontarlo/paracontarlo.html



Renovación

Sale a mediados de mes

SUPLEMENTO

5

Junio - 2015

Cosmología e interpretación del Génesis en el cristianismo antiguo

Por

Karla Pollmann

En:

www.cienciayfe.es

(Campus Fliedner)

Traducido por Pablo de Felipe

http://revistarenovacion.es/Suplementos.html

http://revistarenovacion.es/Suplemento.html

PRÓXIMO SUPLEMENTO DE



COSMOLOGÍA E INTERPRETACIÓN DEL GÉNESIS EN EL CRISTIANISMO ANTIGUO

Por Karla Pollmann

El estudio de la Antigüedad nos presenta una asombrosa y fascinante variedad de posibilidades a la hora de reflexionar sobre el origen, la naturaleza y el propósito posibles del mundo que nos rodea. Ya antes del giro moderno hacia la ciencia, filósofos y teólogos evaluaron de manera crítica el potencial y los límites de tales reflexiones, siendo además muy conscientes de las implicaciones metodológicas. Desde un principio resulta claro que hay una estrecha conexión entre lo que se piensa sobre la naturaleza del cosmos y la naturaleza de la persona humana, aunque no hay una conexión necesaria entre las formas específicas de pensar sobre lo uno y lo otro. Esto es también válido para el cristianismo antiguo, que construye su pensamiento respecto al cosmos sobre predecesores paganos, especialmente Platón y su diálogo Timeo. A continuación investigaremos el acercamiento a estos temas por el que es considerado el pensador cristiano.



Esta es tu sección si deseas decir algo en relación con el contenido de la revista...

El contenido total del texto no debe superar 250 palabras. Si supera considerablemente esta cantidad, el editor podría suprimir parte del mismo.

Se desestimará la redacción que contenga contenidos o expresiones que atente contra la honestidad y el decoro de los autores o de la revista misma.

Además, se requiere una redacción ordenada, sintética y sin faltas de ortografía.

Enviar a:

editor@revistarenovacion.es